Die

natürliche Gotteserkenntniß

aus der Lehre der Väter

dargestellt

von

Dr. Ignaz Stahl,
Bischöflicher Secretär zu Würzburg.

Regensburg, New-York & Cincinnati,
Papier, Druck und Verlag von Friedrich Pustet.
1869.

Seiner Bischöflichen Gnaden

dem

Hochwürdigsten Herrn

Herrn

Georg Anton,

Bischof von Würzburg ꝛc. ꝛc.

seinem hochverehrten Oheime

der dankbare Neffe.

Vorrede.

Der Zweck dieser Schrift, die eine Habilitationsschrift ist, möge ihr Erscheinen rechtfertigen. Sie behandelt ein Thema, das gerade in unseren Tagen vielfach besprochen wird, die natürliche Gotteserkenntniß, ihre *Existenz* und ihre *Eigenschaften*, wie sie in den Schriften der Väter enthalten sind, — ein Thema, das einerseits wegen der Schwierigkeit abschrecken muß, andererseits aber auch anziehend ist, indem es so manche Streiflichter in andere Gebiete der Theologie, sowie auch in die Philosophie und Ideologie wirft. Der Verfasser hat sich auf die genannten zwei Punkte beschränkt, um den vorgesteckten Umfang der Schrift nicht zu überschreiten. Er hat es versucht, objectiv die Lehre der Väter mit ihren eigenen Worten darzustellen und im Zusammenhang mit ihren Principien zu entwickeln. Weitere Deductionen sollten nur insoweit ausgeführt werden, als sie sich zunächst aus der Väterlehre ergaben, und mit den bezüglichen kirchlichen Entscheidungen in Zusammenhang standen.

Auf solche Weise sollte zugleich jede persönliche Polemik möglichst vermieden werden — welcher Absicht auch zuzuschreiben ist, daß manche neuere literarische Erscheinungen auf diesem Gebiete nicht ausdrücklich erwähnt sind. Der Verfasser war sich der ganzen Schwere seiner Aufgabe bewußt, glaubt aber auch aus diesem Grunde eine gütige Beurtheilung der Mängel dieser Arbeit hoffen zu dürfen, so wie er gewiß für jeden wohlmeinenden Fingerzeig dankbar sein wird.

Würzburg am Feste des hl. Bischofs
Martinus 1868.

Inhalt.

I. Theil.

Die Existenz der natürlichen Gotteserkenntniß.

I. Abschnitt.

Die Lehre der heiligen Schrift über die natürliche Gotteserkenntniß.

Wenn hier die Schriftlehre über die natürliche Gotteserkenntniß vorausgeschickt wird, so soll dies nicht geschehen in Form einer exegetischen Abhandlung der diesbezüglichen Texte, sondern um kurz dasjenige auszufinden, was in der Schrift über diesen Gegenstand enthalten ist, und um so den Zusammenhang der Schrift mit den Lehren und Aussprüchen der Väter herstellen zu können.

In der Schrift findet sich keine Stelle vor, wo das Dasein Gottes bewiesen würde, oder welche dasselbe direct und an sich behandelt. Die Schrift spricht eben nur zu Gläubigen und für Gläubige, in welchen sie somit die Ueberzeugung von Gottes Dasein voraussetzt. Von diesem den Lesern und Hörern bekannten Gotte beginnt das erste der heiligen Bücher: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde." (1. Mos. 1, 1.) Von demselben berichtet sie Solches, was durch übernatürliche Offenbarung erkannt und im Bewußtsein des Menschengeschlechtes erhalten werden soll.

Diese Verfahrungsweise würde freilich noch nicht die Schlußfolgerung rechtfertigen, daß in der Schrift die natürliche Gotteserkenntniß vorausgesetzt werde. Es hatten ja die Hebräer vor und neben der Schrift die lebendige Tradition als primäres Organ der Erhaltung und Fortpflanzung der geoffenbarten Wahrheiten, und hiedurch konnte und mußte Gott schon vor der Schrift bekannt sein.

Durchblättert man aber die Schrift, so begegnen uns viele Stellen, in denen ausdrücklich eine natürliche Gotteserkenntniß angenommen wird, so daß man auf Grund derselben den Satz aufstellen kann, daß dem Menschen eine natürliche Gotteserkenntniß innewohne, was im Gegensatze zu der auf positive Offenbarung sich gründenden Erkenntniß sagen will, der Mensch sei von seinem Schöpfer von Natur aus mit solchen Kräften und Gaben ausgerüstet, daß er, sobald er zum Gebrauche seiner Vernunft gelangt, von selbst, ohne äußeren Unterricht, ohne positive Offenbarung, Einiges von Gott und göttlichen Dingen, von sittlichen Begriffen erkennen kann und muß. Diese Kenntniß von Gott ist keine abstrakte, vage, von einem unendlichen Sein in idealistischem und pantheistischem Sinne, sondern die Erkenntniß von einem, wenn's erlaubt ist, sich so auszudrücken, concreten, subsistirenden, persönlichen Gotte, der nicht Eins ist mit dem Universum, dem die vernünftige Creatur Cultus und Anbetung schuldet.

Diese allgemeine Umgrenzung möge für den Augenblick genügen; genauere Bestimmungen und Einschränkungen werden sich im Laufe der Abhandlung von selbst ergeben, wo ihre Bedeutung und Berechtigung mehr in die Augen springen wird; doch sind sie im Obigen schon mehr oder minder enthalten und angedeutet.

Wären in dem vorgelegten Gegenstande in neuerer Zeit nicht einige abweichende Meinungen aufgetreten, so genügte es zum gegenwärtigen Zwecke, jene Texte anzuziehen, wo von der Offenbarung Gottes die Rede ist, die sich aus dem sichtbaren Universum ergibt. Deutlich ist diese ausgesprochen in den fünf ersten Versen des 18. Psalmes: „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes, die Werke seiner Hände macht kund das Firmament [1])" u. s. w., womit man vergleichen wolle Job. 38 per totum. Diesem Texte reiht sich an Job. 12. 7—10 [2]). „Befrage die Thiere doch, sie werden dich belehren, des Himmels Vögel, und sie werden dir's verkünden. Sprich zur Erde und sie wird dir antworten, und erzählen werden es die Fische des Meeres. Wer weiß nicht, daß All dies die Hand des Herrn gewirkt, in dessen Hand die

[1]) Cœli enarrant gloriam Dei, et opera manuum ejus annuntiat firmamentum.

[2]) [7] Interroga jumenta et docebunt te, et volatilia cœli, et indicabunt tibi. [8] Loquere terræ et respondebit tibi et narrabunt pisces maris. [9] Quis ignorat, quod omnia hæc manus Domini fecerit, [10] in cujus manu omnis anima viventis et spiritus universæ carnis hominis?

Seele alles Lebenden und der Geist jedwelchen Menschenleibes ist?" Es ist dies eine Rede der Creatur zum Menschen, der Ohren hat zu hören, die geistigen Fähigkeiten nämlich, durch die er diese Sprache versteht, und nirgends entdeckt man eine Erwähnung von der Nothwendigkeit einer Vermittlung, eines vermittelnden Dritten; es genügt die Sprache der Creaturen, durch ihr Dasein, ihre Schönheit u. s. w. und das Verständniß des Menschen ist vorhanden. Es genügt, die Creaturen zu befragen, durch Betrachtung, und sie geben Antwort, daß all dies die Hand des Herrn gemacht. Es ist dies eine Sprache, die ununterbrochen forttönet (Psalm 18. 3), die sich Allen vernehmlich macht (V. 4), die über den ganzen Erdkreis gehört wird (V. 5.) Zeigt sich hier nicht die Schöpfung als das, was sie der hl. Leo der Gr. nennt, als publicæ paginæ, paginæ ad omnium oculos semper patentes [1]) und als *διδασκαλεῖον καὶ παιδευτήριον τῶν ψυχῶν*, wie der hl. Basilius sich ausdrückt?

Neben diesen Texten werden von den Vätern und Lehrern der Kirche noch andere in demselben Sinne angeführt und erklärt; so die Stelle Luc. 17. 21. „regnum Dei intra vos est" bei Athanasius contra gent. c. 30; Joh. 1. 9. „erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum" bei Hieronymus in epist. ad Galat. c. 1.; ferner Psalm 4. 7. Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine, bei Augustinus in Psal. 4. n. 8., und nach ihm bei Thomas.

Die angeführten Texte dürften an sich genügen, die natürliche Gotteserkenntniß aus der Schrift nachzuweisen. Weil aber seit einer Reihe von Jahren der Traditionalismus, um die Nothwendigkeit der christlichen Offenbarung erfolgreicher gegen den Rationalismus zu vertheidigen und von diesem selbst sich möglichst ferne zu halten, die Behauptung aufstellt, die oben aus der Schrift nachgewiesene Gotteserkenntniß setze schon eine andere Gotteserkenntniß voraus, welche nämlich den ersten Stammältern in der Uroffenbarung gegeben sei und durch die Tradition im Menschengeschlechte sich erhalten habe — so ist es angezeigt, solche Texte hervorzuheben, in denen diese Voraussetzung als ungegründet sich nachweisen läßt.

Am häufigsten citirt man zu diesem Ende die Worte des Apostels Rom. 1. 18—20. In dem ersten Theile dieses Briefes sucht der Apostel die Größe und Macht des Glaubens und der Gnade zu schildern,

*) Ep ad Demetriadem cap. 7.

woraus allein das Heil entspringe. Dieses darzuthun, führt er zuerst die Hilflosigkeit und Schuld der Heiden und ihrer Philosophen vor, welche Gott zwar erkennen konnten und sollten, und dennoch von ihm abfielen, und so, aus eigener Schuld, nicht zur Gerechtigkeit gelangt sind. „Es offenbart sich der Zorn Gottes vom Himmel herab über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, welche die Wahrheit Gottes in Ungerechtigkeit aufhalten.“ [1]) Diese Drohung des göttlichen Strafgerichtes trifft alle Gottlosen; denn Alle haben irgend eine wenigstens keimartige Kenntniß des wahren Gottes, aber sie ersticken dieselbe gleichsam schon im Keime, durch ihre Ungerechtigkeit. Wie dies geschieht, dies zu zeigen gibt Paulus eine längere Schilderung 1. 19—2. 16.

Dem V. 18 schließt sich an: „Denn was erkennbar ist von Gott, ist offenbar in ihnen. Denn Gott hat es ihnen offenbar gemacht.“ Wollte nun der Apostel hiemit den ersten Theil des vorhergehenden Verses bekräftigen, oder, was mehr für sich hat, erläutern, warum er gesagt, „die Wahrheit Gottes in Ungerechtigkeit aufhalten“ — jedenfalls ist hieraus klar, daß dasjenige, was von Gott erkennbar ist (*τὸ γνωστόν*), wirklich auch erkannt wird, nicht in und aus sich, sondern weil es Gott offenbar gemacht hat. Die Art und Weise wie Gott dies gemacht, zeigt der Apostel im folgenden Vers: „Denn sein Unsichtbares wird von der Weltschöpfung aus, durch das was gemacht ist, geistig erkannt, auch seine ewige Macht und Gottheit, so daß sie unentschuldbar sind.“ Es ist also in Gott ein Unsichtbares (invisibilia ejus, *τὰ ἀόρατα αὐτοῦ*), nicht blos für das körperliche, sondern auch für das geistige Auge des Geschöpfes — es ist dieses Unsichtbare seine ewige Macht und Gottheit (*ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης*). Was in sich unsichtbar ist, wird dennoch gesehen, erkannt — *νοούμενα καθορᾶται*, intellecta conspiciuntur —, nicht unmittelbar, nicht in und durch sich, sondern mittelbar, per ea, quæ facta sunt. Was die Vulgata übersetzt a creatura mundi, möchte besser

---

[1]) [18] Revelatur enim ira Dei de cœlo super omnem impietatem et injustitiam hominum eorum, qui veritatem Dei in injustitia detinent, [19] quia quod notum est Dei, manifestum est in illis. Deus enim illis manifestavit. [20] Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque ejus virtus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles. [21] Quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt: sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum.

wiedergegeben werden mit „seit Erschaffung der Welt," weil sonst der Apostel dasselbe zweimal gesagt hätte; man müßte denn annehmen, es sei durch *ἀπὸ κτίσεως κόσμου* die materielle Quelle der Erkenntniß angegeben, während das *τοῖς ποιήμασι* das Formelle dieser Erkenntnißquelle, den Causalnexus andeutet.

Aus demselben 20. Verse ist es nicht minder ersichtlich, daß der Apostel hier von der Erkenntniß eines persönlichen, vom Universum verschiedenen Gottes spricht; denn Gott, der aus den Geschöpfen als ihr Urheber erkannt wird, ist nicht das Sein im Allgemeinen, sondern der Eine, individuelle Gott, der als wirkend und wenigstens nach einzelnen seiner Vollkommenheiten erkannt wird „sempiterna ejus virtus et divinitas".

Unter dieser Voraussetzung allein konnte der Apostel dann schließen, „so daß sie unentschuldbar sind", was er dann weiter begründet: „weil sie, nachdem sie Gott erkannt hatten, ihn nicht als Gott verherrlicht, oder ihm Dank gesagt haben: sondern sie wurden nichtig in ihren Gedanken, und verfinstert wurde ihr unverständiges Herz." Die eigentliche, ursprüngliche Schuld des Heidenthums ist somit nicht die der Unwissenheit, denn irgendwelche Erkenntniß hatten sie von dem wahren Gotte „cum cognovissent Deum —", sondern ein Fehler, eine Verderbtheit des Herzens. Verherrlichen und Dank sagen, — glorificare et gratias agere, *δοξάζειν καὶ εὐχαριστεῖν* — sind hervorragende Theile des göttlichen Cultus, den die Heiden dem wahren Gotte vorenthielten. Der Apostel setzt dann die Schilderung fort von den Verirrungen des Geistes und Herzens, die im Heidenthume so gräuliche Verheerungen anrichteten.

Ein Rückblick auf das Gesagte gibt folgendes Resultat: Gott ist in sich unsichtbar, auch für's Auge des Geistes; er hat sich aber sichtbar, erkennbar gemacht, nicht durch und in sich, sondern mittelbar durch die Geschöpfe, durch seine Werke als solche. Mit ihrer Hilfe kann und muß der Mensch (den wahren) Gott erkennen, so daß ein völliges Nichtwissen von Gott nicht möglich ist in dem zum Bewußtsein gelangten Menschen, wenn nicht das geistige Auge aus eigener Schuld geblendet ist.

Mit dieser Stelle des Apostels ist zu vergleichen eine aus dem A. T. Sap. 13. 1—10 [1]), welche mit derselben große Aehnlichkeit

[1]) 1. Vani autem sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei, et de his quæ videntur bona, non potuerunt intelligere eum qui est, neque operibus attendentes agnoverunt, quis esset artifex: 2. sed ignem, aut

hat, so daß man glauben möchte, der Apostel habe sie hier vor Augen gehabt.

Der Verfasser beschreibt die Irrthümer und Uebel des Götzendienstes und dessen Ursprung, um die Gerechtigkeit Gottes in seinem Gerichte über die Heidenvölker nachzuweisen. Zuerst nennt er die Nichterkenntniß des wahren Gottes eine Thorheit, einen Verstoß gegen die gesunde Vernunft — vani i. e. *μάταιοι φύσει.* — Der Apostel gebraucht denselben Ausdruck Rom. 1. 21.: evanuerunt in cogitationibus suis, *ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν,* nennt das Herz insipiens (*καρδία ἀσύνετος*), und Psalm. 13. 1. heißt der Atheist insipiens *ἄφρων.* — Der Ausdruck *μάταιοι* wird dann gerechtfertigt, indem der natürliche, vernunftgemäße Weg angegeben wird, auf dem diese Unwissenheit abgelegt werden konnte und sollte und v. 2. wird die Verirrung des Götzendienstes nachgewiesen in dessen milderer Form, dem Natur- und Sternen-Cultus (Sabäismus)[1] und dennoch ist auch dieser widervernünftig, weil sie (die Heiden) aus den Werken nicht den Schöpfer erkannten, noch aus ihrer Güte den, der ist, d. h. der absolut ist. Diese verdienen Tadel, weil sie, obwohl so nahe daran, dennoch den wahren Gott nicht fanden, und bei den, wenn auch imposanten Naturerscheinungen und Wesen stehen blieben, „von ihrer Schönheit entzückt, dieselben für Götter hielten"; und doch hätten sie wissen sollen, „wie viel vorzüglicher deren Herr ist, denn der Schönheit Urheber hat selbe geschaffen; oder falls sie deren Macht

---

spiritum, aut citatum aërem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem et lunam, rectores orbis terrarum deos putaverunt. 3. Quorum si specie delectati deos putaverunt, sciant quanto his dominator eorum speciosior est: speciei enim generator hæc omnia constituit. 4. Aut si virtutem et opera eorum mirati sunt, intelligant ab illis, quoniam qui hæc fecit, fortior est illis: 5. a magnitudine enim speciei et creaturæ cognoscibiliter poterit creator horum videri: 6. sed tamen adhuc in his minor est quærela. Et hi enim fortasse errant, Deum quærentes et volentes invenire. 7. Etenim cum in operibus illius conversentur, inquirunt, et persuasum habent, quoniam bona sunt, quæ videntur. 8. Iterum autem nec his debet ignosci. 9. Si enim tantum potuerunt scire, ut possent æstimare sæculum, quomodo huius Dominum non facilius invenerunt? 10. Infelices autem sunt, et inter mortuos spes illorum est, qui appellaverunt deos opera manuum hominum, aurum et argentum, artis inventionem et similitudines animalium, aut lapidem inutilem opus manus antiquæ.

[1]) Vgl. Clemens Alexandr. Strom. l. VI. c. 14. ed. Migne pag. 333., wovon seiner Zeit mehr.

und Wirksamkeit anstaunten, so durften sie daraus erschließen, daß derjenige, welcher selbe hervorgebracht, mächtiger als diese ist". Zuerst also gelangt man auf dem Wege der Causalität zur Erkenntniß Gottes, der Werkmeister wird aus den Werken erkannt; dann aber gelangt man von der Betrachtung der geschöpflichen Schönheit und Vollkommenheit zur Erkenntniß der absoluten Güte und Vollkommenheit, was die Schule per viam excellentiæ nannte. „Denn aus der Größe der Schönheit und des Geschöpfes wird vergleichungsweise deren Urheber erschaut werden können." (V. 5.) Der griechische Text, sowie die griechischen Väter sagen: „aus der Größe geschöpflicher Schönheit" ἐκ γὰρ μεγέθους καλλονῆς κτισμάτων, während man auch die Leseart vorfindet „aus der Größe und Schönheit der Geschöpfe," der Sinn bleibt sich aber im Ganzen gleich. Was wir oben mit Loch und Reischl mit „vergleichungsweise" gegeben haben, übersetzt Allioli mit „schlußweise," es dürfte aber beides zusammen das griechische ἀναλόγως adäquat wiedergeben, wovon freilich das „cognoscibiliter" der Vulgata nur eine unvollkommene Uebertragung ist. Den Sternencult übrigens erkennt der Weise noch an als einen weniger groben Irrthum im Vergleich zur Idololatrie (Fetischismus), wovon V. 10 die Rede ist. Denn er sagt V. 7 ff. „Jedoch ruht auf diesen noch minderer Vorwurf. Und sie irren ja gar leicht, indem sie Gott suchen und finden wollen. Denn während sie sich mit seinen Werken abgeben, forschen sie und werden gewonnen, weil schön ist das Sichtbare." Es fühlt also der Mensch in sich einen innern, natürlichen Impuls, Gott zu suchen, ihn finden zu wollen. Suchen aber, finden wollen kann nur derjenige, der dasjenige, was er sucht, schon einigermaßen, wenigstens dunkel kennt. Dieses geschieht aber vermöge jener primären, Allen gemeinsamen Idee, welche die Väter eine anticipatio, notio insita, congenita, naturalis u. s. w. nennen.

Der hier geschilderte Irrthum besteht also darin, daß die Heiden in Demjenigen Gott suchten, in dem sie ihn nicht finden konnten; sie hätten durch die Geschöpfe über dieselben hinausgehen, über der Natur ihn suchen sollen und leicht gekonnt. Darum gilt auch für diese keine Entschuldigung: „Hinwieder aber sind sie dadurch nicht freizusprechen; denn vermochten sie soweit zu erkennen, daß sie die Welt erfassen konnten, wie fanden sie nicht leichter (τάχιον) den Herrn derselben?" Viel weniger Studium und Forschen also wird erfordert, Gott zu erforschen aus den Geschöpfen, als die Menschen zur Betrachtung und Erforschung der Natur verwenden. Und da=

rum gilt auch ihnen der Vorwurf, weil sie ihn trotzdem nicht erkannten. [1])

Noch mehr aber verdammungswürdig ist der eigentliche Götzendienst: (V. 10) „Unglückselige aber sind, und bei den Todten ist deren Hoffen, welche Götter nennen die Werke von Menschenhänden, Gold und Silber, als Kunstgebilde und Abbildungen von Thieren, oder nutzlosen Stein, das Werk alter Hand." Man vergl. hiemit Rom. 1. 23 und 25: „und sie verwechselten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit einem Gleichbilde von einem vergänglichen Menschen und von Vögeln und Vierfüßern und Gewürmen . . . . sie haben verwechselt die Wahrheit Gottes mit der Lüge" d. h. den wahren Gott mit einem Wahngebilde. Die primäre Idee, welche sie von Gott hatten, übertrugen sie auf vergängliche Dinge.

Geradeso also, wie beim Apostel, liegt auch Sap. 13. die Schuld der Heiden klar zu Tage, und was dort inexcusabiles heißt, wird hier bezeichnet mit „vani", und dadurch begründet, weil der Irrthum aus der Verkehrtheit des Herzens folgte, und leicht hätte berichtigt werden können. Der Unterschied zwischen beiden Stellen ist nur der, daß Paulus mehr die Verkehrtheit des Herzens hervorhebt, während im Buche der Weisheit mehr der Irrthum, die Verirrung des Geistes betont wird.

Gott kann also von Allen erkannt werden; das Mittel der Erkenntniß ist die Creatur, die sichtbare Welt, ihre Schönheit, Ordnung, ihre Größe und die Naturkräfte. Die Art und Weise ist mittels Schlußfolgerung, aus dem Causalitätsprinzip, so daß wir zur Erlangung irgend einer Erkenntniß von Gott derselben, und blos derselben geistigen Fähigkeiten bedürfen, welche thätig sind bei dem natürlichen Wissen, daher auch der Ausdruck „νοούμενα, intellecta conspiciuntur." Diese Erkenntniß wird als ganz leicht geschildert, so daß kein Ungläubiger seines Götzendienstes wegen entschuldigt werden darf. Object dieser Erkenntniß ist der subsistirende, persönliche, allweise Gott, der Urheber alles Sein's; somit ist es keine pantheistische Gottesidee, sondern die des wahren Gottes, dem das vernünftige Geschöpf Cultus erweisen muß.

Gegen diese Ausführung wendet sich der Traditionalismus, um die Nothwendigkeit der Offenbarung zu vertheidigen, d. h. die Noth-

---

[1]) Der Grund hievon ist V. 3. angedeutet, nemlich die Gefangenhaltung der Sinne durch die geschaffene Schönheit.

wendigkeit der durch die Uroffenbarung gegebenen und durch die Tradition überlieferten Gottesidee. Diese Gottesidee, so gibt man vor, sei in allen den angeführten Texten stillschweigend vorausgesetzt; ohne sie könne keine Gotteserkenntniß im Menschen entstehen, und durch die Betrachtung der Natur werde jene Idee nur erläutert, erweitert und bestätigt. Allein diese Ansicht dürfte nicht stichhaltig sein. Denn in den beiden angezogenen Texten stellen sich als einzige Elemente der gedachten Kenntniß von Gott dar von Seite des Menschen die natürlichen Erkenntnißkräfte, Intellekt, νοῦς, und auf der andern Seite die geschöpfliche Welt, die gleichsam ein von Gott gesprochenes Wort ist. Nichts steht vermittelnd zwischen Beiden, das dieses Wort dem Verständniß verdollmetsche. Für die Ansicht, die wir hier beanstanden, kann nirgendswoher, weder aus der Schrift selbst, noch aus kirchlichen Schriftstellern ein Beleg beigebracht werden.

Und fürwahr! Warum wird dieses wichtigste, wesentlichste Element nirgends erwähnt? Warum übergeht es der Apostel, warum der Weise, da doch durch geeignete Erwähnung die Gottlosigkeit und Bosheit der Idololatrie, die Schuld der Heiden noch mehr in die Augen spränge? Ja, noch mehr! Jene Voraussetzung ist im Zusammenhange geradezu unmöglich. Denn einmal ist ja deutlich der Weg der natürlichen Gotteserkenntniß angegeben, da diese erlangt wird durch Schlußfolgerung vom Werke zum Meister ἀναλόγως, es geschieht auf bloßem Vernunftwege (νοούμενα).

Dann aber finden wir namentlich im Römerbriefe den Gegensatz zwischen der christlichen Offenbarung zur mosaischen und der s. g. natürlichen, der etwas weiter unten bei Gelegenheit der Worte des Apostels Rom. 2. 11. mehr nachgewiesen werden soll.

Doch zuvor dürfen zwei Aussprüche des hl. Paulus in der Apostelgeschichte nicht übersehen werden. Den ersten that er zu Listrä.[1]) Wegen einer von ihm wunderbar gewirkten Heilung eines lahmen Mannes wollten die dortigen Einwohner den Apostel und seinen Gefährten Barnabas als Götter verehren und ihnen opfern. Paulus verweist ihnen dieses mit allem Freimuthe, da ja auch sie Beide sterbliche Men-

---

[1]) Act. 14. 14—16. Et nos mortales sumus, similes vobis homines, annuntiantes vobis ab his vanis converti ad Deum vivum, qui fecit cœlum et terram, et mare et omnia, quæ in eis sunt: qui in præteritis generationibus dimisit omnes gentes ingredi vias suas. Et quidem non sine testimonio semetipsum reliquit, benefaciens de cœlo, dans pluvias et tempora fructifera, implens cibo et lætitia corda nostra.

schen seien, und alsdann sucht er sie bei dieser Gelegenheit von ihren nichtigen Göttern zur Anbetung des einzig wahren anzuleiten. Während die falschen Götter eitel, nichtig sind,[1]) ist der wahre Gott der lebendige Gott, der Alles gemacht hat. Diesem sind die Heiden bisher noch nicht gefolgt — Gott hat es so zugelassen, weil er ihre Freiheit nicht einschränkte. Doch war ihnen die Möglichkeit nicht genommen, den wahren Gott zu erkennen, da er sich nicht unbezeugt gelassen hat; das Zeugniß war keine positive Offenbarung, sondern das Buch der Natur, in welchem sie von ihm lesen konnten. Hier faßt aber der Apostel ganz besonders die Ordnung der natürlichen Vorsehung für die Menschen in's Auge, nachdem, wie wir bisher bemerken konnten, mehr die physische Welt im Allgemeinen als Zeugniß für Gott angeführt worden war: „wohlthuend von dem Himmel her, Regen spendend und fruchtbare Zeiten, sättigend mit Nahrung und mit Freude uns're Herzen." So hatten die Heiden mitten in ihren Irrthümern ein verständliches Zeugniß Gottes, die Wohlthaten der natürlichen Vorsehung.

Der andere Ausspruch findet sich ebenfalls in der Apostelgeschichte, in des Apostels Rede vor dem Areopag (Act. 17. 22. ff.)[2]) Athen verehrte über Gebühr die Götter (δεισιδαιμονεστέρους), d. h. es hatte mehr als andere Städte, den Römern ähnlich, fremde Gottheiten aufgenommen, Tempel und Altäre ihnen errichtet, und in dieser Götterfürchtigkeit selbst „dem unbekannten Gotte," nicht zwar als wenn sie diesen als den wahren Gott verehrten, sondern in ihrem Aberglauben wollten sie keine Gottheit übergehen, um deren Zorn für eine solche Vernachlässigung nicht auf sich herabzurufen.[3]) Ihre Meinung war daher, falls sie irgend eine Gottheit namentlich zu ehren unterlassen hätten, sollte an jenem Altare ihm der Cultus gelten. Freilich liegt in

---

[1]) Darum sind auch vani, welche deos vanos verehren cf. Sap. 13. 1; Rom. 1. 21.

[2]) Viri Athenienses, per omnia quasi superstitiosiores vos video. [23] Præteriens enim et videns simulacra vestra, inveni et aram, in qua scriptum erat: Ignoto Deo. Quod ergo ignorantes colitis, hoc ego annuntio vobis. [24] Deus, qui fecit mundum et omnia, quæ in eo sunt: hic cœli et terræ cum sit Dominus, non in manufactis templis habitat, [25] nec manibus humanis colitur, indigens aliquo, cum ipse det omnibus vitam et inspirationem et omnia: [26] fecitque ex uno omne genus hominum inhabitare super universam faciem terræ, definiens statuta tempora et terminos habitationis eorum, [27] quærere Deum, si forte attrectent eum aut inveniant, quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum.

[3]) Chrysostomus hom. 38 in Acta Apost. n. 1.

diesem Akte ein Zeugniß für das Bewußtsein, wie unzulänglich der heidnische Cultus war, wie eine bessere Erkenntniß Gottes, ein besserer Cultus möglich, ja nöthig sei. Und so bezeichnet gegen die Absicht ihrer Verfertiger diese Inschrift den wahren Gott, der bis dahin bei den Athenern der „unbekannte“ war. Anläßlich dieser Inschrift nun verkündet Paulus den wahren Gott.

Die Heiden kannten nicht nur den wahren Gott nicht, sondern sie hatten auch von vorneherein im Allgemeinen falsche Vorstellungen von der Gottheit, daß sie z. B. räumlich begränzt sei (weßhalb man sogar Bildsäulen als Götter verehrte), daß sie die Herrschaft miteinander theilen (weßhalb man verschiedene Götter an verschiedenen Orten und für verschiedene Anliegen verehrte und anrief), daß die Götter am Cultus wirkliche und eigentliche Freude hätten, sich daran ergötzten, als ob sie denselben vonnöthen hätten; daß die Götter selbst dem Fatum unterworfen wären, und somit eine Leitung der menschlichen Schicksale von ihnen nicht zu erwarten wäre. Solchen Irrthümern tritt die Rede des Apostels geradezu entgegen, indem sie erklärt, Gott könne nicht in Tempeln und Orten räumlich begränzt und eingeschlossen werden, bedürfe keineswegs unseres Cultus, sondern er sei Urheber aller Dinge, selbst des Lebens, und der weise Lenker des Alls. Besonders betont der Apostel die Stellung Gottes zu den Geschicken der Menschheit, der Völker, deren Wohnplätze und Lebensalter er bestimmt, er betont die Einheit der Menschheit durch den Einen gemeinsamen Ursprung. Dieses Eingreifen Gottes in das Rad der Geschichte hätte die Heiden antreiben sollen, „Gott zu suchen, ob sie ihn wohl ertasteten oder fänden.“ Dieser erste Impuls ist somit ein spontaner, natürlicher, bestehend in einer natürlichen, unwillkürlichen, anfänglichen Erkenntniß, oder, wenn man will, Ahnung von dem höchsten Lenker der Geschichte, welche zu weiterem Suchen anspornen mußte; und zwar konnte der Mensch unter der Leuchte dieser Idee mit natürlichen Verstandeskräften weiter forschen, und Gott ertasten oder finden, so daß diejenigen, die forschten und nicht fanden, auch nicht zu entschuldigen sind. Die Behauptung, daß jener Impuls in einer, wenn auch noch sehr unvollkommenen Erkenntniß von Gott bestehe, wird wohl keiner weiteren Erläuterung bedürfen, wenn man bedenkt, daß nur dasjenige gesucht werden kann, was man wenigstens confus erfaßt hat.

Von der Betrachtung der Geschichte lenkt dann der Apostel die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer auf jenes Zeugniß, welches ein Jeder in sich selbst trägt, „obwohl er nicht ferne ist von einem jeden aus

uns, denn in ihm leben wir und bewegen uns und sind wir.“ Durch die innigste Abhängigkeit und gewissermaßen durch die Gemeinschaft mit Gott, wodurch wir das Sein (das uns mit allen Wesen gemein ist) und die Bewegung (wie die Pflanzen und Thiere) und das Leben (animalisches und intellektuelles) von Gott empfangen, wird in uns ein Zeugniß Gottes angeregt, während wir ohnedies noch Ebenbilder Gottes sind, ihm ähnlich, und gewissermaßen „seines Geschlechtes“. Der Apostel hat hier aus Nachsicht gegen die Athener für seine Lehre heidnische Autoren angeführt, nicht als ob er den nach Pantheismus schmeckenden Sinn der Worte billige, sondern diese Worte heidnischer Schriftsteller gebraucht er nach dem wahren christlichen Sinne, und gelangt mittels Schlußfolgerung auf Gott, der freilich dem Metall und dem Werke menschlicher Kunst nicht zu vergleichen ist, da diese ohne Leben sind.

Aus der Auseinandersetzung der beiden Texte gelangte man zu folgendem Ergebniß: 1. Von allen Menschen, auch von den Heiden kann Gott erkannt werden; denn er hat sich ihnen offenbar, kund gemacht. 2. Diese Kundgebung liegt in den Werken der göttlichen Vorsehung für Alle und die Einzelnen, in den natürlichen Wohlthaten, in der Lenkung der Völkergeschicke, und in der völligen Abhängigkeit eines Jeden von Gott. 3. Diese Kundgebungen Gottes sind ein „Zeugniß“ Gottes, dem Menschen verständlich ohne Dazwischenkunft eines andern Organes oder Dolmetschers, und verlangt dieses Zeugniß, um verstanden zu werden, nichts Anderes, als einen denkfähigen Menschen. 4. Die diesem Zeugnisse entspringende Gotteserkenntniß ist eine doppelte, die eine spontan, primitiv, aber noch unentwickelt; aus dieser ergibt sich die Möglichkeit und Pflicht weiter zu forschen, um eine vollkommenere, reflexe Erkenntniß zu erlangen. 5. Die erste ist allen Menschen gemeinsam, die zum Vernunftgebrauch gelangen; die andere ist nicht Allen gemeinsam, da die Menschen aus eigener Schuld irre gehen können, und auch wirklich irre gegangen sind.

Es erübrigt noch den Text des Apostels vorzuführen Rom. 2. 12. seqq. [1]) Er hatte von dem gerechten Gottesgericht gesprochen, das über

[1]) [12] Quicunque enim sine lege peccaverunt, sine lege peribunt, et quicunque in lege peccaverunt, per legem judicabuntur; [13] non enim auditores legis justi sunt apud Deum, sed factores legis justificabuntur. [14] Cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt, ejusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex; [15] qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimoninm reddente illis conscientia ipso-

Juden und Heiden ergehe, und V. 11. gesagt „bei Gott ist kein Ansehen der Personen." Um dieses zu beleuchten, weist er nach, Alle, die gerichtet werden, würden mit Gerechtigkeit gerichtet, auch wenn sie verdammt würden, seien es Heiden oder Juden, jene ohne das Gesetz, diese im Gesetze. Warum auch die Juden, erklärt er mit einem universellen Grunde, „denn nicht die Hörer des Gesetzes sind gerecht bei Gott, sondern die Vollbringer des Gesetzes werden gerechtfertigt werden." Es werden damit die Juden in ihrem Uebermuthe zurechtgewiesen, die im Besitze und in der Kenntniß des Gesetzes sich sicher wähnten. Aber wie können die Heiden gerichtet werden, die doch ohne Gesetz sind? Der Apostel antwortet VV. 14 und 15; die Heiden, die das mosaische Gesetz nicht besitzen, hätten das natürliche Gesetz in ihr Herz geschrieben; sie hätten eine Norm für ihre Handlungen, keine geoffenbarte, positive (ejusmodi legem), sondern ihr Gewissen. Ein Jeder hat es mit seiner Natur erhalten, so daß die Natur eines Jeden, ein Jeder sich selbst Gesetz ist. Nicht durch äußere Gesetzgebung und Publication kennt der Mensch dieses Gesetz, sondern durch das Zeugniß des Gewissens; das Urtheil, Billigung oder Mißbilligung der Handlungen geschieht durch die Gedanken. Ueber den Zusammenhang des V. 16 mit den vorhergehenden, ob er mit V. 12 nach mehreren Neueren, ob er mit V. 13 oder 15 unmittelbar zu verbinden sei, eine Entscheidung zu geben, bleibt dem Zwecke hier fremd.

Folgendes ergibt sich als Folgerung aus dem Gesagten. Die Norm der Handlungen, welche die Heiden besitzen, wird vom Apostel mit solchen Ausdrücken geschildert, die ein positives Gesetz keineswegs einschließen, sondern in einem solchen geradezu unmöglich sind. Es ist eine natürliche Norm, mit der vernünftigen Natur innig verbunden; sie ist keine von Außen hinzugekommene, gegebene, auch nicht durch Unterricht erlangte, sondern sie ist in das Innerste, in's Herz geschrieben; von Gott mit unauslöschlicher Schrift im Geiste eingegraben. Einem Jeden ist das eigene Gewissen (subjective) Norm seines Handelns, über dessen sittlichen Werth es Zeugniß gibt.

Den Umfang und die Größe des Inhaltes dieses natürlichen Gesetzes zu bestimmen, ist hier nicht des Ortes; es genügt, zu constatiren, daß einige sittliche Begriffe, einige sittliche Erkenntniß, wenigstens

---

rum, et inter se cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus [16] in die, cum judicabit Deus occulta hominum . . . .

die der allgemeinsten Prinzipien, dem Menschen natürlich ist und dies ohne und vor aller positiven Offenbarung. Wenn aber dies angenommen wird, kann man eine natürliche Gotteserkenntniß nicht mehr leugnen, da ohne Gottesidee keine sittliche Idee möglich ist.

Bis daher wurde absichtlich die vielfach aufgeworfene Frage umgangen, wer denn unter dem Namen gentes vom Apostel gemeint sei, weil an und für sich diese Controverse auf die Sache selbst, soweit sie hier behandelt wird, keinen Einfluß haben dürfte. Sind ja die termini, welche der Apostel gewählt hat zur Bezeichnung der lex naturalis der Art, daß sie eine Erkenntniß bezeichnen, welche der Mensch unter Anleitung der Natur, ohne Lehre und Unterricht, auf innern Antrieb durch das natürliche Vernunftlicht besitzt. Es dürfte aber hier abzustreiten sein, daß unter dem Namen gentes blos die zum Glauben bekehrten Heiden (Heidenchristen) zu verstehen seien, und ist die Stelle auf alle Heiden im Allgemeinen auszudehnen.

Der Apostel nimmt nämlich hier nicht den Unterschied von der Religion, sondern mehr von der Abstammung her, was schon der Name Græcus (Ἑλλην) andeutet, der V. 10 vorkommt, und mit ἔθνη gleichbedeutend ist. Er weist nun darauf hin, daß Gott die Juden nicht als solche zum Heile bringe, und die Heiden nicht als solche verdamme; denn bei Gott sei keine Partheilichkeit (προσωποληψία). Diese wäre aber gewiß vorhanden, wenn Gott jeden Nicht-Juden darum verdammen würde, weil er nicht Jude ist[1]), denn dies steht in keinem Verhältniß zur justitia distributiva, die doch beim Gericht, bei Lohn und Strafe eintritt. Somit, lehrt Paulus, bleibt weder der Jude unbestraft, weil er Jude ist, noch der Heide unbelohnt, weil er Heide ist, sondern jeder wird gerichtet nach der Norm seiner Handlungen, die ihm bekannt war: den böse und schlecht handelnden Juden sowohl als Heiden dräuet Gottes Zorn, den Gutes Thuenden wird seine Herrlichkeit und sein Frieden verheißen, den Heiden sowie den Juden. Nun muß man freilich zugestehen, daß diese Verheißung nur denen gilt, die übernatürlich gute Werke, d. h. ex fide verrichten;[2]) aber daraus folgt noch nicht, daß im 9. V., wo die Drohungen ausgesprochen werden, blos die Heidenchristen zu verstehen seien. VV. 12 ff. handeln von den Sündenstrafen der Juden und Heiden. V. 14 zeigt

[1]) cf. S. Thomas in Roman. c. 2. lect. II.

[2]) Doch vergl. was unten aus Origenes angeführt wird, wo er wenigstens natürliche Früchte der natürlich guten Werke zuläßt.

Paulus, wie mit Recht die Heiden gerichtet werden, weil sie nicht ohne Gesetz (ἄνομοι) sind. Denn wenn die Heiden das (etwas), was des Gesetzes ist, (d. h. was mit dem mosaischen Gesetz übereinstimmt) vollbringen, [1]) so thun sie es nicht ohne alle Norm, ein jeder trägt sie in seinem Herzen, in seinem eigenen Gewissen, so daß „ein Jeder sich selbst Gesetz ist," d. h. Ausdruck des Gesetzes. Das Gewissen gibt Zeugniß über die Moralität der Handlungen, und nach der That mißbilligt oder billigt es dieselbe (accusat vel defendit).

Da hier abgesehen wird von den Fragen über die innern Gnaden, so darf man füglich die Frage hier umgehen, ob jenes „naturaliter" zu verstehen sei, wie „ohne Hülfe einer Gnade"; denn das bleibt hier unangefochten, daß der Mensch etwas, was dem Gesetze entspricht, thun kann, unter der Leitung seiner Natur, seiner natürlichen Fähigkeiten (natura duce et magistra). Es kann also als Ergebniß dieser Stelle betrachtet werden der allgemeine Satz: „die Heiden sind nicht ohne Gesetz."

Und fürwahr, wie könnten die Heiden gerichtet werden, ja, wie könnten sie Moralität besitzen ohne moralische Kenntniß? Diese kann aber bei ihnen nur die natürliche sein, ohne Offenbarung, ohne Tradition.

Es erübrigt nun noch, aus den Vätern nachzuweisen, daß die gegebene Interpretation dieser letzteren Stelle, namentlich mit Ausdehnung auf alle Heiden, mit der patristischen nicht im Widerstreite steht. Zu einer ausführlicheren Untersuchung gibt sich hier Anlaß aus einem Versehen bei Estius in seinem Commentar zu dieser Stelle, wodurch man die Meinung gewinnen könnte, als sei die oben ausgeführte Erklärung des Textes Rom. 2. 14. den Vätern nahezu fremd. Diesem Texte, sagt Estius, sei ein dreifacher Sinn unterstellt worden, deren erster häretisch, pelagianisch sei, als wenn nämlich die Heiden ohne Glauben und die Gnade Christi mit bloßen Kräften der Natur das Gesetz erfüllt hätten. Die beiden andern Erklärungen sind auch nach Estius zulässig. An zweiter Stelle führt er nämlich die oben gegebene Erklärung an, daß die zum Glauben noch nicht bekehrten Heiden einige, aber nicht alle Werke des Gesetzes verrichten können; an dritter Stelle setzt er jene Auslegung, welche diesen Text von den zum Glauben gelangten Heiden deutete. Für jene führt er **einige** Gelehrten an (alii nonnulli, inter quos Cajetanus), für diese letzte

---

[1]) cf. vv. 21 und 22.

die Väter, die gegen Pelagianer und Semipelagianer geschrieben haben, dann die späteren Lateiner, den Petrus Lombardus, Hugo, Thomas von Aquin, von den Orientalen Origenes, Chrysostomus, Theophylaktus und Ocumenius. Selbst in dieser dritten Ansicht würde die Thesis über das natürliche religiöse und sittliche Wissen auch im angeführten Texte bestehen, wie der hl. Thomas auch ausdrücklich im Commentar zu dieser Stelle anerkannt. Denn nachdem er sich dahin geäußert, daß hier die Heidenchristen zu verstehen seien, erklärt er jenes naturaliter vom Naturgesetze oder vom Lichte der natürlichen Vernunft.

Weil jedoch in der Ansicht von den noch nicht zum Glauben gelangten Heiden die natürliche sittliche und religiöse Kenntniß noch mehr zu Tage tritt, so soll hier gezeigt werden, daß dieselbe keineswegs den Vätern und Interpreten ferne liegt.

So erklärt z. B. Origenes in seinem Commentar diese Stelle in der gedachten Weise. Weil der Grieche, d. h. der Heide, das Gesetz nicht besitzt, ist er sich selbst Gesetz, indem er in seinem Herzen die Werke des Gesetzes zeigt; und durch die natürliche Vernunft angetrieben, übt er, wie wir es bei einzelnen Heiden sehen, Gerechtigkeit, bewahrt Zucht und Sitte . . . Wenn nun auch jener vom ewigen Leben ausgeschlossen zu sein scheint, weil er nicht an Christus glaubt, so scheint es doch, als ob er nicht alle Frucht der guten Werke, Ehre, Herrlichkeit und Friede, verlöre." [1]) Im Folgenden unterscheidet Origenes das mosaische Gesetz, das evangelische, menschliche und natürliche Gesetz, und dieses letzte ist ihm dasjenige, welches gemeinsam allen Menschen innewohnt, das die Heiden auf natürliche Weise fühlen, kennen; dem natürlichen Sinne liege es nahe, daß ein Jeder einem Andern nicht zufüge, was er sich nicht will. [2])

Der hl. Chrysostomus behandelt in den 11 ersten Homilien ad populum Antiochenum weitläufig die Offenbarung Gottes in der Schöpfung und den Geschöpfen. In der 12. [3]) nun geht er über auf eine

---

[1]) Hom. 2. in Rom. n. 7.

[2]) L. c. nn. 8 et 9.

[3]) Ἐξ ἀρχῆς πλάττων ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, νόμον αὐτῷ φυσικὸν ἐγκατέθηκε· καὶ τί ποτέ ἐστι νόμος φυσικὸς; τὸ συνειδὸς ἡμῖν διήρθρωσε, καὶ αὐτοδίδακτον ἐποίησε τὴν γνῶσιν τῶν καλῶν καὶ τῶν οὐ τοιούτων· οὐ γὰρ δεόμεθα μαθεῖν, ὅτι κακὸν ἡ πορνεία καὶ καλὸν ἡ σωφροσύνη, ἀλλ' ἴσμεν ἐξ ἀρχῆς τοῦτο· καὶ ἵνα μάθῃς, ὅτι τοῦτο ἐξ ἀρχῆς ἴσμεν, ὁ νομοθέτης νόμους διδοὺς ὕστερον καὶ εἰπών· οὐ φονεύσεις, οὐκ

andere Art, Gott zu erkennen. „Vom Anfange an, spricht er, als Gott den Menschen bildete, legte er in ihn das natürliche Gesetz. Was ist dieses? Er bildete das Gewissen aus, und wollte, daß von Natur aus

---

ἀπήγαγε· κακὸν γὰρ ὁ φόνος, ἀλλ' ἁπλῶς· οὐ φονεύσεις εἶπεν· ἀπηγόρευσε γὰρ τὴν ἁμαρτίαν μόνον, οὐκ ἐδίδαξε. Τίνος οὖν ἕνεκεν εἰπών· οὐ φονεύσεις, οὐ προσέθηκεν· ὅτι κακὸν ὁ φόνος· ἐπειδὴ προλαβὼν τὸ συνειδὸς ἡμᾶς ἐπαίδευσε τοῦτο, καὶ ὡς εἰδόσι καὶ ἐπισταμένοις οὕτως διαλέγεται· ὅταν γοῦν περὶ ἑτέρας ἐντολῆς λέγῃ τῆς οὐ γνωρίμης ἡμῖν ἀπὸ τοῦ συνειδότος γενομένης, οὐκ ἀπαγορεύει μόνον, ἀλλὰ καὶ τὴν αἰτίαν προστίθησι· περὶ σαββάτου γοῦν νομοθετῶν καὶ λέγων· τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ οὐκ ποιήσεις ἔργον· καὶ τὴν αἰτίαν ἤγαγε τῆς ἀργίας· ποίαν δὲ ταύτην; ὅτι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ κατέπαυσεν ὁ Θεὸς ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ ὧν ἤρξατο ποιῆσαι . . . . . αὕτη μὲν ἡ ἐντολὴ οὐ τῶν προηγουμένων ἦν, οὐδὲ τῶν ἐκ τοῦ συνειδότος ἡμῖν ἠκριβωμένων, ἀλλὰ μερική τις καὶ πρόςκαιρος . . . . Οὐκ ἐντεῦθεν δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἑτέρωθεν ὑμῖν δεῖξαι πειράσομαι, πῶς αὐτοδίδακτος ἦν ὁ ἄνθρωπος πρὸς τὴν τῆς ἀρετῆς γνῶσιν. Er führt nun hier Adam, Kain u. s. w. an: doch fügt er dann hinzu; 'Αλλ' ὁ Ἕλλην οὐκ ἀνέχεται τούτων· φέρε οὖν καὶ πρὸς ἐκεῖνον διαλέχθωμεν, καὶ ὅπερ ἐπὶ τῆς κτίσεως ἐποιήσαμεν, οὐκ ἀπὸ τῶν γραφῶν μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ λογισμῶν τοὺς πρὸς ἐκείνους κινήσαντες ἀγῶνας, τοῦτο καὶ ἐπὶ τοῦ συνειδότος ποιῶμεν νῦν· καὶ γὰρ καὶ τοῦτο τὸ κεφάλαιον ὁ Παῦλος ἐκίνησε πρὸς ἐκείνους ἀγωνιζόμενος. Τί ποτ' οὖν ἐστιν ὃ λέγουσιν; οὐκ ἔστιν ἡμῖν αὐτοδίδακτος νόμος ἐν τῷ συνειδότι, φησί, κείμενος, οὔτε τῇ φύσει ἐγκατέθηκεν ὁ Θεός. Πόθεν οὖν, εἰπέ μοι, πόθεν περὶ γάμων, περὶ φόνων, περὶ διαθηκῶν, περὶ παρακαταθηκῶν, περὶ τοῦ μὴ πλεονεκτεῖν ἀλλήλους, περὶ μυρίων ἑτέρων νόμους ἔγραψαν οἱ παρ' αὐτοῖς νομοθέται; Οὗτοι μὲν γὰρ οἱ νῦν ἴσως παρὰ τῶν πρώτων ἔμαθον, καὶ ἐκεῖνοι παρὰ τῶν προτέρων, καὶ παρὰ τῶν ἄνω πάλιν οὗτοι. Οἱ δὲ ἐξ ἀρχῆς καὶ πρῶτοι παρ' αὐτοῖς νόμους θέντες, παρὰ τίνος ἔμαθον; οὐκ εὔδηλον ὅτι παρὰ τοῦ συνειδότος; οὐ γὰρ ἂν ἔχοιεν εἰπεῖν ὅτι Μωυσεῖ συνεγίνοντο, ὅτι προφητῶν ἤκουσαν· . . . εὔδηλον, ὅτι ἀπὸ τοῦ νόμου, ὃν ἔθηκεν ὁ Θεὸς ἀνθρώπῳ ἐξ ἀρχῆς αὐτὸν πλάττων, ἀπὸ τούτου καὶ νόμους ἔθηκαν, καὶ τέχνας εὕροντο, καὶ τὰ ἄλλα πάντα· καὶ γὰρ καὶ αἱ τέχναι οὕτω συνέστησαν τῶν ἐξ ἀρχῆς αὐτοδιδάκτως ἐπ' αὐτὰς ἐλθόντων, οὕτω καὶ δικαστήρια γέγονε, οὕτω καὶ κολάσεις ὡρίσθησαν, ὅπερ οὖν καὶ ὁ Παῦλός φησιν. 'Επειδὴ γὰρ πολλοὶ τῶν Ἑλλήνων ἀντιλέγειν ἔμελλον καὶ λέγειν, πῶς κρίνει ὁ Θεὸς τοὺς ἀνθρώπους τοὺς πρὸ Μωσέως; οὐ νομοθέτην ἔπεμψεν, οὐ νόμον εἰςήνεγκεν, οὐ προφήτην ἀπέστειλεν, οὐκ ἀπόστολον, οὐκ εὐαγγελίστην· πῶς οὖν αὐτοὺς εὐθύνας ἀπαιτεῖ; βουλόμενος ὁ Παῦλος δεῖξαι, ὅτι αὐτοδίδακτον εἶχον νόμον, καὶ τὰ πρακτέα σαφῶς ᾔδεσαν, ἄκουσον πῶς φησιν· Ὅταν γὰρ ἔθνη κ. τ. λ. . . . (Chrysostomus citirt hier Rom. 2. 14—16, u. 2. 12.) Τί ἐστιν, ἀνόμως ἀπολοῦνται; οὐχὶ τοῦ νόμου κατηγοροῦντος, ἀλλὰ τῶν λογισμῶν καὶ τοῦ συνειδότος.

uns eingepflanzt sei die Kenntniß vom Guten und dem Gegentheile. Denn wir müssen nicht erst lernen, daß die Unzucht böse ist, und gut die Enthaltsamkeit, sondern das wissen wir vom Anfange." Darum, bemerkt er sehr weise, habe Gott diese natürlichen Gebote auch in den Decalog aufgenommen, ohne zu sagen: Du sollst nicht tödten, weil dies böse ist, nur beim dritten Gebote habe er, weil es positiv ist, den Grund beigefügt, „denn am siebenten Tage ruhte Gott" — denn dies Gebot war keines von den ursprünglichen, und durch das Gewissen bekannten. Die ersten Aeltern hätten auch kein geschriebenes Gesetz gehabt. Doch sah Chrysostomus ein, man könne bei den Stammältern und ihren Nachfolgern vor der Sündfluth auf die Uroffenbarung verweisen; darum wendet er sich an die Heiden, und weist auch bei diesen, die doch von Moses nichts empfangen hatten, das Gesetz des Gewissens nach. Auf dieses Gesetz, das Gott in der Schöpfung im Anfang dem Menschen gegeben, fußen sich dann alle menschlichen Gesetze, ähnlich wie der Mensch aus eigenem Sinnen zu den Künsten gelangt ist. Auch die Geschlechter vor Moses hätten keine Entschuldigung, denn wenn auch Gott ihnen kein (mosaisches, geschriebenes) Gesetz, keinen Gesetzgeber, Propheten, Apostel oder Evangelisten gesandt habe, so habe doch Paulus, um zu zeigen, daß sie, von der Natur gelehrt, ein Gesetz hätten und Pflichten kännten, deutlich dies ausgedrückt: „die Heiden, welche das Gesetz nicht haben" . . . Wie denn dies möglich sei ohne Schrift? „Indem ihr Gewissen ihnen Zeugniß gibt" . . . (V. 15 u. 16.) — Mit Zuziehung des V. 12. fragt er: „Was ist das: Sie werden ohne Gesetz zu Grunde gehen? Ohne daß das (mosaische) Gesetz sie anklagt, sondern auf die Anklage ihres Gewissens, des natürlichen Gesetzes." Der V. 10. „Gloria autem et honor et pax omni operanti bonum, Judaeo primum et Graeco" bezieht sich nach Chrysostomus auf die vorchristlichen Zeiten. Graecus sei hier nicht der Götzendiener, sondern der Verehrer des wahren Gottes, der dem jüdischen Gesetze nicht unterworfen sei, aber alles Gute und Tugend ausübe. Wenn es aber heiße: V. 9. Ira et indignatio . . . . super omnem animam hominis operantis malum, Judaei primum et Graeci, so sei der letztere wieder der Nicht-Jude, der dem Gesetze nicht unterworfen sei. Wenn auch ein solcher

---

Εἰ δὲ μὴ εἶχον νόμον τὸν τοῦ συνειδότος, οὐδὲ ἀπόλεσθαι αὐτοὺς ἁμαρτάνοντες ἔδει. Πῶς γὰρ, εἰ ἀνόμως ἥμαρτον; ἀλλ᾽ ἀνόμως ὅταν εἴπῃ, οὐ τοῦτο λέγει, ὅτι οὐκ εἶχον νόμον, ἀλλ᾽ ὅτι οὐκ εἶχον νόμον γραπτὸν, τὸν δὲ φύσεως νόμον εἶχον.

das mosaische Gesetz nicht kenne, noch mit den Juden Umgang gehabt habe, so treffe ihn doch Gottes Zorn für seine Sünde, weil er das Gewissen hat. Man sieht, wie Paulus, nach der Ansicht dieses heil. Lehrers, universell alle Heiden mit einschließt in jener Stelle.

Man vergleiche hiemit den ausführlichen Commentar des hl. Chrysostomus zu diesem Texte, namentlich homil. V. in Rom. nn. 4 und 5. Ihm schließen sich an Oekumenius, Theodoret und Theophylaktus.

Ohne weitere Väterstellen aufzuführen, soll nur auf einige Väter hingewiesen werden, und zwar den hl. Cyrillus von Alexandrien c. Julian. l. 3. c. 6.; Tertullian cont. Marcion. l. 5. c. 13; de corona milit. c. 6.; hl. Hilarius in Psalm. 118. l. 15. n. 11.; hl. Ambrosius epl. 74. ad Iren., de fuga saeculi c. 3. n. 15; hl. Gaudentius serm. 10. (vel in Exodum serm. 8); hl. Hieronymus in Ezechiel. 29; ad Algasiam epl. 121. quaest. 8.

Für diese Interpretation kann außerdem eine Reihe von Interpreten und Theologen aufgeführt werden, z. B. Dominicus Soto, Calmet, Toletus, a Lapide, Bened. Pererius, Tirinus, a Piconio, Catharinus, Gotti, Vega, Bellarmin, Frassen, Ripalda, Perrone u. s. w.; endlich die neueren Bibelübersetzungen: die deutsche von Allioli, die polnische von Wuziki, die italienische von Martini; außerdem noch die neueren Schriftforscher Klee, Kistemaker, Reithmeir, Ad. Maier, Bisping, Loch und Reischl.

Dies möge genügen, um nebst den inneren Gründen auch durch die Autorität die oben angenommene Interpretation zu rechtfertigen.

Um es kurz zu wiederholen, so ist das Gesammtergebniß aus den vorgeführten Texten folgendes: 1) Alle zum vollständigen Vernunftgebrauch gelangten Menschen, auch die Heiden, können ohne irgend eine positive Offenbarung eine wahre Kenntniß von Gott haben, und kein vernünftig denkender Mensch kann ihrer ganz baar sein. 2. Zu ihr gelangt der menschliche Geist mit Hilfe der natürlichen Offenbarung in den Geschöpfen und in sich selbst; dadurch lernt er Gottes Schönheit, Macht, Weisheit kennen. 3. Diese Kenntniß ist eine zweifache, die eine ist eine anfängliche, primäre, spontane und noch unvollkommene, die Allen gemeinsam ist; die andere ist reflex, ausgebildet, vervollkommnet; zu ihr gelangen nicht Alle, indem Manche aus eigener Schuld irren.

II. Abschnitt.

Lehre der Väter über das Vorhandensein der natürlichen Gotteserkenntniß.

§. 1.

Auseinandersetzung des status quæstionis.

Daß Gott unsichtbar sei und das unmittelbare Schauen der Gottheit nur den Seligen im Himmel vergönnt sei, ist eine Wahrheit, die kein katholischer Theologe in Zweifel zieht, somit ist es eben so gewiß, daß jeder Mensch, um Gott zu erkennen, irgend einer göttlichen Kundgebung, Offenbarmachung bedarf. Nun war es von jeher die allgemeine Ueberzeugung, der Mensch sei von Natur aus mit solchen Fähigkeiten ausgestattet, daß er durch sie, ohne positive Offenbarung aus der Betrachtung seiner selbst und der Außenwelt zur Erkenntniß des höchsten Wesens sich erschwingen und überhaupt zu religiösen und sittlichen Ideen gelangen könne.

Um nun den Standpunkt festzustellen und die gehörigen Grenzen zu ziehen, muß vor Allem der Rationalismus ausgeschlossen bleiben, sowohl in soweit er überhaupt jede übernatürliche Offenbarung verwirft, als auch in soweit er, fußend auf die von ihm angenommene, bis in's Unendliche gehende Perfectibilität des Menschen, die absolute Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung bestreitet in der Voraussetzung der übernatürlichen Ordnung, wie sie wirklich gegeben ist. Nicht minder muß auch jene Ansicht abgewiesen werden, welche die moralische und historische Nothwendigkeit der positiven Offenbarung zur Erkennung aller dem Menschen zu seinem natürlichen Ziele nothwendigen religiösen und sittlichen Wahrheiten bestreitet. Dieses sind negative Grenzen, über welche kein katholischer Gelehrte, weder Theologe, noch Philosoph sich hinwegsetzen darf. [1]) Innerhalb dieser Grenzen ist von der kirchlichen Auktorität noch Manches nicht bestimmt, und herrscht da für verschiedene Meinungen ausgedehnte Freiheit.

---

[1]) Cf. Syllabus von 1864, prop. 1—14.

Um einen Schritt weiter zu thun, so wird hier der Mensch in seinen natürlichen Verhältnissen aufgefaßt, nicht in einem unnatürlichen Zustande, d. h. nicht als solcher, der von Kindheit an von allem Menschenverkehr und somit Gedankenaustausch ausgeschlossen, im Walde oder sonstwo durch Unglück oder Grausamkeit aufgehalten wurde, sondern in der Gesellschaft gleicher Wesen lebend, welcher Zustand ihm connaturalis ist. Jener erste Zustand, wie ihn der Traditionalismus zu Hilfe ruft, ist unnatürlich und der Art, daß der Mensch beinahe gar keine Gelegenheit hat, irgendwie seine Vernunft zu entwickeln, da das animalische Leben dort alle Thätigkeit in Anspruch nimmt, obwohl die absolute Möglichkeit irgend einer Gottesidee nicht geläugnet werden dürfte.

Ferners wird hier der Mensch in seinem historischen Zustande, des Falles nämlich, betrachtet, obwohl vom status puræ naturæ Aehnliches gesagt werden müßte. Die Frage ist übrigens vor Allem eine quæstio juris, nicht facti, mit andern Worten, es fragt sich nicht, was geschehen ist oder nicht geschehen ist, sondern was der Mensch mit blos natürlichen Kräften vermag. Hat der gefallene Mensch ohne irgend eine positive Offenbarung oder deren Ueberreste in sich die Fähigkeit Gottes Dasein, religiöse und sittliche Wahrheiten zu erkennen? Hat der Mensch ohne diese Offenbarung die physische Fähigkeit, durch die Betrachtung der Innen- und Außenwelt zur Gotteserkenntniß, auch zu einer etwas mehr ausgebildeten sich zu erschwingen? Wenn ein Mensch — per absurdum — in einer ganz atheistischen Gesellschaft, wo auch nie ein Wort von Moralität fällt, aufgezogen werden könnte, wäre er da im Stande, zur Gottesidee zu gelangen? Ja, wenn er außer Verkehr mit Menschen stünde, sonst aber seinen ungehinderten Sinnesgebrauch hätte, könnte er ohne Erziehung — freilich nach längerer Zeit — zu irgend einer Gottesidee gelangen?

Diese Frage ist nicht blos philosophisch, sondern auch vom theologischen Standpunkte aus ganz und gar bejahend zu beantworten. Doch mögen zuerst die entgegengesetzten Ansichten verzeichnet werden.

§. 2.

Gegner der natürlichen Gotteserkenntniß.

Wenn im Folgenden einzelne Ansichten aufgezählt werden, welche von der hier adoptirten Thesis abweichen, so sollen dieselben natürlich nicht auf gleiche Stufe gestellt werden, und protestire ich feierlich

dagegen, durch diese Nebeneinanderstellung irgend eine Censur ausüben zu wollen.

Die Wirklichkeit und Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntniß im Allgemeinen anzuerkennen, ist, wie unten nachgewiesen werden soll, mit der katholischen Lehre ganz übereinstimmend, und nennt der hl. Thomas die entgegengesetzte Ansicht eine irrige, eine offenbar falsche.[1]) Die Kirche hat auch hier zwischen zwei Extremen die Mitte gehalten, zwischen dem Rationalismus und dem s. g. Ultrasupernaturalismus, der verschiedene Phasen und Grade hat und in welchem mehr oder weniger die natürlichen Erkenntnißkräfte über Gebühr herabgesetzt oder geleugnet werden. An erster Stelle zählen die Manichäer oder besser alle Dualisten, die ihrem Systeme gemäß alle natürliche Erkenntniß (aus den Creaturen) geradezu in Abrede stellen und darum behaupteten, der wahre Gott sei im A. B. völlig unbekannt geblieben (wie Irenäus, Tertullian und Andere berichten), weßhalb sie dann hinwiesen auf die Nothwendigkeit ihrer geheimen Offenbarungen.[2]) Aus andern Gründen kamen späterhin Andere zur Läugnung eines natürlichen Gotteserkennens. Um von den skeptischen heidnischen Philosophen gänzlich zu schweigen, haben christliche Philosophen aus skeptischen Gründen fast alle Gewißheit, wenigstens in religiösen Dingen geläugnet. Schon 1348 wurde Nicolaus von Outrecourt (ab Ultricuria) auf Geheiß des apostolischen Stuhles zum Widerrufe einiger derartigen skeptischen Thesen angehalten. Als einziges gewisses Princip ließ dieser zu: „Si aliquid est, aliquid est,“ und lehrte dann „Quod excepta certitudine fidei non est alia nisi primi principii“ oder nach einer andern Fassung: „Quod excepta certitudine primi principii non est alia certitudo, nisi primi principii fidei vel quae in primum fidei principium potest reduci vel resolvi.“[3])

Während diese Irrthümer einer skeptischen Philosophie, wenn man dies noch so heißen darf, entsprungen sind, zeigen sich seit der Reformation mehr oder minder schroffe Ansichten, die theologischen Irrthümern oder Meinungen ihr Dasein verdanken, welche die natürlichen Kräfte des Menschen zu sehr beschränken, und die Folgen der Erbsünde

---

[1]) Contra gent. l. 1. c. 12; q. disp. de veritate q. 10. art. 12.
[2]) Einige lehrten darum, alle Philosophie sei vom Teufel.
[3]) Cf. Denzinger Enchiridion ed. 4. n. 460.

über Gebühr betonen. So lehrt namentlich Luther, durch die Erbsünde sei alles natürliche Licht der Vernunft für das Göttliche und die Religion gänzlich erloschen, denn mit dem Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit sei auch alles wahrhaft Gute und damit auch alle Gotteserkenntniß verloren worden: „die Gerechtigkeit gehöre zur Natur des Menschen; da sie aber durch die Sünde verloren ging, so habe auch die Natur Schaden gelitten.“ [1])

Diese Ansicht gewann im Protestantismus trotz vielfachem Widerspruche immer mehr Boden, und wurde mehr entwickelt nach Baius von den Jansenisten. Ein Nach- oder Anklang dieser Ansicht zog sich in verschiedenen Systemen fort, die auf irrigen Meinungen über den Zustand des gefallenen Menschen, über die natürlichen Seelenkräfte sich stützten. Den rationalistischen Bestrebungen der Neuzeit gegenüber suchte man die Nothwendigkeit der Erziehung und dadurch der Offenbarung zu vertheidigen, und verfiel dabei in einen religiösen Skeptizismus, in ein völliges oder fast völliges Aufgeben der Vernunft in religiösen und moralischen Wahrheiten, so daß der Glaube als oberste und erste Quelle alles religiösen und sittlichen Erkennens aufgestellt wurde. Hierher sind mehr oder weniger zu rechnen Montaigne, la Mothe de Vayer (was aber nicht Alle zugeben), Huet und Andere, besonders in Frankreich. [2])

Einen sehr schroffen Charakter trägt das System von Lammenais an sich, welcher, an der individuellen Vernunft verzweifelnd, die allgemeine Tradition der Menschheit, die allgemeine Vernunft (autorité générale ou le consentiment commun) als Grund aller Gewißheit aufstellt, [3]) und darum eigentlich ein rationalistisches System aufbaute.

Aus denselben Gründen, fußend auf der Fallibilität der individuellen Vernunft und fürchtend, dieser etwas zuviel zuzugestehen und so der Gnade zu entziehen, erhob sich der Traditionalismus in seinen verschiedenen Abstufungen, der in Frankreich entstanden, auch in Belgien und Deutschland vielfach Anhänger fand, hauptsächlich darum, weil er zu Gunsten der Offenbarung zu entscheiden und gegen den Rationalis-

---

[1]) Vrgl. Döllinger, die Reformation 1. Bd. S. 137 ff., Möhler Symbolik. 2. Cap. §. 6. nebst den Anmerkungen, Denzinger, Vier Bücher von der religiösen Erkenntniß. II. Buch. n. V. S. 124 ff.

[2]) Denzinger, Vier Bücher &c. II. Buch. n. XV. ff.

[3]) Denzinger a. a. O. n. XLI., Schmid, Wissenschaftliche Richtungen S. 13. Perrone prælect. theol. tom. III. de locis theolog. p. 3. sect. 1. cap. 1.

mus eine unbesiegbare Waffe zu sein schien. Wegen der Ohnmacht der natürlichen Vernunft suchte dieses System den Grund für die Gewißheit in der specifisch übernatürlichen (christlichen und vorchristlichen) Tradition der Menschheit. Bautain, Professor in Straßburg, forderte diesen Grund für alle metaphysische Gewißheit, und vor Allem für die religiösen und ethischen Erkenntnisse. Was speciell unsern Gegenstand anlangt, behauptete er, Gottes Dasein könne von der bloßen Vernunft nicht sicher gewußt, bewiesen werden. Gott habe im Anfange die Gottesidee im menschlichen Geschlechte niedergelegt, die sich dann durch die Ueberlieferung fortpflanzte. Ebenso leugnete er die Beweisbarkeit der christlichen Religion und namentlich der Auferstehung Christi. Bautin milderte und widerrief endlich ganz und gar seine Ansicht, indem er sechs vom hl. Stuhle genehmigte Thesen unterschrieb, von denen unten die Rede sein wird.

Was Bautain aufgestellt hatte, suchten später Andere psychologisch zu begründen aus der Natur des menschlichen Erkennens. De Bonald unterscheidet von der (sinnlichen) Wahrnehmung die (universelle) Idee, und behauptet, letztere werde durch die Sprache dem Menschen gegeben. Der Mensch könne, so argumentirt er, ohne Wort nicht denken, mit dem Worte werde der Gedanke, die Idee gegeben; die Sprache aber und somit die Idee sei von Gott gegeben und so durch die Tradition fortgepflanzt. De Bonald nahm das Prinzip ganz allgemein und wandte seinen Traditionalismus auf alles universelle Erkennen an, während Bonnetty das Princip blos auf die religiösen und sittlichen Ideen ausdehnte. Der Theatiner P. Ventura suchte die Sache tiefer zu begründen. Indem er im Allgemeinen die Idee — d. h. die von den sinnlichen Wahrnehmungen mittelst Abstraktion gewonnene — von der Erkenntniß (connaissance, conoscenza) unterscheidet, und unter letzteren die moralischen und religiösen Begriffe versteht, stellt er die Möglichkeit in Abrede, diese durch Abstraktion zu erlangen, und nimmt darum an, daß sie durch die Sprache, durch das Wort gegeben werden. Wie durch die Sinne dem Geiste sich die sichtbare Welt eröffnet und auf diese gestützt er sich die Ideen durch Abstraktion bildet, so öffnet sich durch das Wort dem Geiste die unsichtbare (sittliche und religiöse) Welt und bildet er sich dann die entsprechenden Begriffe.[1]) Wenn der Geist so informirt ist, kann er darüber reflektiren, die Begriffe prüfen und läutern.

---

[1]) Ventura la tradizione e i semipelagiani della filosofia p. II. cap. 6., Zi–

Nur auf diese Weise glaubten die Anhänger dieses Systemes dem Semipelagianismus und Semirationalismus entgehen zu können. Vielen Anklang fand dieses System an der Löwener Hochschule, wo jedoch die Spitze desselben immer mehr abgeschwächt wurde, so daß man endlich die Sprache, das Wort nicht mehr als die causa efficiens per quam der religiösen Erkenntniß aufstellte, sondern nur als eine mera conditio sine qua non, wie die Luft dem Menschen, das Wasser dem Fische eine nothwendige Lebensbedingung ist.[1])

Hieher können noch die gerechnet werden, welche den Vernunftbeweisen von Gottes Dasein alle Gewißheit absprechen, obwohl bei Manchen ein wirklicher Widerspruch mit der in dieser Abhandlung vertretenen Ansicht nicht vorhanden ist. Doch hievon zu seiner Zeit.

§. 3.
Kirchliche Entscheidungen.

Weil diejenigen Gelehrten, welche das Gebiet des natürlichen Erkennens zu enge beurtheilen, in der §. 1. ausgesprochenen Ansicht Gefahr des Semipelagianismus fürchten, so wird es zuerst am Platze sein, nachzuweisen, daß diese Gefahr keineswegs vorhanden ist, noch irgend eine kirchliche Entscheidung im Wege steht. Es wird genügen, hauptsächlich die 2. Synode von Orange[2]) anzuführen, in welcher alle pelagianischen und damit verwandten Lehren endgiltig abgeurtheilt wurden.

Aus dieser Synode hielt man gewöhnlich entgegen can. 22., als ob dadurch alle natürliche Gotteserkenntniß beanstandet wäre: „Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum.“ Doch haben diese Worte nur Bezug auf die übernatürliche Ordnung, Wahrheit und Gerechtigkeit, und werden erklärt durch das Folgende: „Si quid autem homo habet veritatis et justitiae, ab illo fonte est, quem debemus sitire in eremo etc.;“ denn der erste Satz: Nemo habet etc. enthält negativ, was im zweiten: Si quid autem etc. positiv ausgesprochen ist. Was für eine Gerechtigkeit und Wahrheit hier zu verstehen ist, zeigt sich deutlich aus den übrigen Canones, die alle von der Heilsordnung handeln, wie folgende Ausdrücke klar darthun „bonum aliquod, quod

---

gliara O. P. Saggio sui principii del Tradizionalismo cap. 1., Liberatore della conoscenza intellettuale tom. 1. cap. 3.

[1]) Vgl. den Brief der 4 Löwener Professoren an Cardinal d'Andrea im Anhange.

[2]) Denzinger Enchiridion n. XXII.

ad salutem pertinet vitæ æternæ, cogitare ut expedit (can. 7.), sicut oportet.“ (can. 6.) Ferner heißt es can. 5.: „Qui fidem, quo in Deum credimus, dicunt naturalem, omnes eos, qui ab Ecclesia Christi alieni sunt, quodammodo fideles esse definiunt.“ Die Synode setzt also stillschweigend voraus, daß Alle, die außer der Kirche sind, an Gott glauben, ihn kennen, und doch nimmt sie nicht an, daß sie wirklich Gläubige sind, weil sie nämlich eine natürliche Gotteserkenntniß haben. Wie man nur immer jene Canones betrachtet, so wird man nichts Anderes ihnen entnehmen, als daß der Mensch nicht im Stande sei, aus eigenen Kräften und ohne die Gnade nur das Geringste zu thun und zu denken, was zum ewigen Leben führt.

Hiemit stimmt überein, was das Tridentinische Concil sess. VI. cap. II. und can. 5. et 7. definirte. Nachdem es cap. I. und can. 1—4. den Pelagianismus und Semipelagianismus verworfen, betrachtet es a. a. O. das liberum arbitrium im gefallenen Menschen vor der Rechtfertigung. Da nun aus der ganzen Lehre dieses Concils offenbar ist, daß das Ebenbild Gottes im gefallenen Menschen nicht ganz getilgt, sondern nur abgeschwächt ist, und so ihm die Möglichkeit noch verbleibt etwas zu thun, was nicht Sünde, sondern natürlich gut ist: so dürfte auf der andern Seite auch die natürliche Erkenntnißkraft für das sittliche Gute, sohin auch für das Religiöse nicht bezweifelt werden können, weil dieselbe auch zur Natur des gefallenen Menschen gehört, und ohne dieselbe ein sittliches Wollen nicht zu denken ist. Um so mehr gilt diese Beweisführung, als die Reformatoren und die Lutheraner in ihren symbolischen Büchern gewöhnlich beides zugleich bestreiten, natürliches sittliches Wissen und Wollen.[1])

Da mit dem Fortschritt der Zeit auch der Irrthum sich immer klarer aussprach, konnte es nicht ausbleiben, daß auch die Lehre der Kirche immer entschiedener den einzelnen Punkten entgegen trat. So ward vom hl. Pius V. in der Bulle „Ex omnibus afflictionibus“ vom 1. Okt. 1567 und von andern Päpsten unter den Thesen des Baius auch die 22. verworfen: Cum Pelagio sentiunt, qui textum Apostoli

---

[1]) Et verum quidem est, quod homo etiam ante conversionem sit creatura rationalis, quæ intellectum et voluntatem habeat; intellectum autem non in rebus divinis, et voluntatem, non ut aliquid boni et sani velit. Cf. Solida declaratio I. de pecc. orig. §. 40.; Declaratio II. de lib. arbit. §. 7.

ad Romanos II.: „Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt,“ intelligunt de gentibus fidei gratiam non habentibus. Man vergleiche hiemit die prop. 37.: Cum Pelagio sentit, qui boni aliquid naturalis, h. e. quod ex naturæ solis viribus ortum ducit, agnoscit. Diese beiden Thesen sind jedenfalls unvereinbar mit der Lehre, daß der Mensch die natürlichen Gaben und Kräfte nicht verloren hat, sondern in ihnen nur verwundet (vulneratus) ist. Die prop. 22. hatte Baius namentlich gegen jene Theologen aufgestellt, welche unter Beiziehung der Worte des Apostels Rom. 2. eine natürliche Gotteserkenntniß annahmen und vertheidigten, und wenn auch hier zunächst und direkt auf die innere Gnade reflektirt wurde, so ist doch zugleich auch der natürliche Erkenntnißweg durch diese Verwerfung angedeutet. [1])

Zwar möchte es den Anschein haben, als widerspräche diesem die von Pius VI. in der Bulle „Auctorem fidei“ ausgesprochene Verurtheilung des 18. unter den 85 Sätzen der Aftersynode von Pistoja: „Deum voluisse, ut genus humanum transiret per varios status, antequam veniret plenitudo temporum, ac primum ut in statu naturæ homo relictus propriis luminibus disceret de sua cæca ratione diffidere, et ex suis aberrationibus moveret se ad desiderandum auxilium superioris luminis.“ — Jedoch ist der Widerspruch nur scheinbar und löst sich von selbst in den Worten, die folgen; denn dieser Satz heißt: „doctrina ut jacet captiosa, atque intellecta de desiderio adjutorii superioris luminis in ordine ad salutem promissam per Christum, ad quod concipiendum homo relictus suis propriis luminibus supponitur sese potuisse movere, suspecta, favens hæresi Semipelagianæ.“ Hiemit wird also die Möglichkeit und Wirklichkeit einer natürlichen Gotteserkenntniß keineswegs in Abrede gestellt.

Soweit gedieh die Controverse bis zum Beginne dieses Jahrhunderts. Um von der früheren Zeit nichts zu übersehen, möge hier noch ein Lehrsatz eingeschaltet werden, den Nicolaus von Outrecourt aufgestellt hatte, und der mit den bereits im vorhergehenden Paragraphe angeführten verworfen worden war: „Item quod nulla potest esse demonstratio sumta ex existentia unius rei effectus ad causam et e converso. Item quod nescimus evidenter, quia sit Deus, intelligendo per Deum ens nobilissimum.“

---

[1]) Zum genaueren Verständniß kann man noch Rücksicht nehmen auf die propp. 17. 23. 25. 30. 34. 36. 38. 55. 68. 79. aus denen des Baius.

In unserm Jahrhundert ward sowohl der Skeptizismus des Lammenais, als die Lehre des Hermes über die natürliche Vernunft und besonders über die motiva credibilitatis vom hl. Stuhle verworfen.

Als nun Bautin seine Lehre vortrug, wurde er von seinem Bischofe, Lepappe de Trévern von Straßburg, gewarnt, und erließ letzterer hierüber eine öffentliche Instruktion. Gregor XVI. billigte im Allgemeinen dieses Verfahren im Breve vom 20. Dez. 1834. Bautin unterwarf sich, indem er 1840 sechs Thesen unterschrieb. Sie lauten:

1. „Ratiocinatio Dei existentiam cum certitudine probare valet. Fides, donum cœleste, posterior est revelatione; proindeque ad probandam Dei existentiam contra atheum allegari convenienter nequit.

2. Revelatio Mosaica cum certitudine per traditionem oralem et scriptam synagogæ et christianismi probatur.

3. Revelationis christianæ probatio ex miraculis Christi desumpta, quæ testium ocularium sensus mentesque percellebat, vim suam atque fulgorem quoad subsequentes generationes non amisit. Hæc eadem probatio in traditione omnium christianorum orali et scripta invenire est. Qua duplici traditione illis demonstranda est, qui vel eam rejiciunt, vel quin admittant, requirunt.

4. Non habemus jus ab incredulo requirendi, ut divini Salvatoris nostri resurrectionem admittat, priusquam certæ probationes ipsi administratæ fuerint: istæque probationes ex eadem traditione per ratiocinationem deducuntur.

5. Rationis usus fidem præcedit, et ad eam hominem ope revelationis et gratiæ conducit.

6. Ratio cum certitudine authenticitatem revelationis, Judæis per Moysen, et Christianis per Jesum Christum, factæ, probare valet.

Aehnlich waren die vier Thesen, die von der Indexcongregation mittels Dekret vom 11. Juni 1855 unter Zustimmung des Papstes dem Hauptrepräsentanten des Traditionalismus, Bonnetty, Herausgeber der annales de philosophie chrétienne, zur Unterschrift vorgelegt und von ihm unterschrieben wurden. Ihr Wortlaut ist folgender:

1. Etsi fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio, nullum dissidium inter ipsas inveniri unquam potest, cum ambæ ab uno eodemque immutabili veritatis fonte, Deo optimo maximo oriantur, atque ita sibi mutuam opem ferant. (Man vergleiche hierüber die Encyclica Pius IX. d. d. 9. Novembris 1846.) [1]

---

[1]) Cf. Denzinger Enchir. ed. 4. CXXVI. n. 1496.

2. Ratiocinatio Dei existentiam, animæ spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest. Fides posterior est revelatione, proindeque ad probandam Dei existentiam contra atheum, ad probandam animæ rationalis spiritualitatem ac libertatem contra naturalismi ac fatalismi sectatorem allegari convenienter nequit.

3. Rationis usus fidem præcedit et ad eam hominem ope revelationis et gratiæ conducit.

4. Methodus, qua usi sunt D. Thomas, D. Bonaventura et alii post ipsos Scholastici non ad rationalismum ducit, neque causa fuit, cur apud scholas hodiernas philosophia in naturalismum et pantheismum impingeret. Proinde non licet in crimen doctoribus et magistris illis vertere, quod methodum hanc, præsertim approbante, vel saltem tacente Ecclesia, usurpaverint.

Aus diesen Aktenstücken ersieht man, daß Pius IX., während er sorgfältig jede Ausschreitung der Vernunft gegen die Offenbarung zu verhindern sucht, auch kräftig für die Rechte der Vernunft gegen jede Abschwächung eintritt, wie er dies auch in seinem Schreiben vom 11. Dez. 1862 an den Erzbischof von München-Freising gethan hat, aus dem hier folgende Stelle hervorgehoben werden soll:

„Siquidem vera ac sana philosophia nobilissimum suum locum habet, cum ejusdem philosophiæ sit, veritatem diligenter inquirere, humanamque rationem, licet primi hominis culpa obtenebratam, nullo tamen modo extinctam, recte ac sedulo excolere, illustrare, ejusque cognitionis objectum ac permultas veritates percipere, bene intelligere, promovere, earumque plurimas, uti Dei existentiam, naturam, attributa, quæ etiam fides credenda proponit, per argumenta ex suis principiis petita demonstrare, vindicare, defendere, atque hoc modo viam munire ad hæc dogmata fide rectius tenenda, et ad illa etiam reconditiora dogmata, quæ sola fide percipi primum possunt, ut illa aliquo modo a ratione intelligantur. [1])

Hierher gehören noch einige Aktenstücke, die sich auf den Professor Ubaghs und einige Collegen desselben an der Universität Löwen beziehen. Gelegentlich einer Revision einiger philosophischen Werke des Genannten wurden von der Indexcongregation unter dem 3. Juni 1843 fünf Punkte als der Berichtigung bedürftig erachtet, die sich namentlich auf die Gewißheit der Gotteserkenntniß bezogen; drei weitere Bemerk-

[1]) Denzinger Enchir. CXXXIV. n. 1526.

ungen erfolgten ebendaher am 9. Dez. 1843 auf eine Rechtfertigungsschrift desselben. — Die beiden Schreiben sind im Anhange zu finden.

Am 1. Februar 1860 setzten nun vier Professoren der genannten Universität, Beelen, Lefebve, Ubaghs und Laforet ihre philosophischen Ansichten der Indexcongregation auseinander, deren Präsident damals der Cardinal d'Andrea war. Dieser gab auf eigenen Namen eine Antwort, die man vielfach als von der Indexcongregation ausgegangen aufnahm, und welche sämmtliche von den Fragestellern vorgelegten Punkte zu deren Gunsten entschied.[1]) Als darauf neue Controversen geführt wurden, vielfältig hin und wieder Anfragen, von Rom Antworten gewechselt worden waren, wurde schließlich nach verschiedenen Berathungen der Indexcongregation und des heil. Officiums im Auftrage des Papstes durch einen Brief des Cardinals Patrizi die Controverse abgeschnitten, indem die unter dem 1. Febr. 1860 auseinandergesetzten, oben erwähnten Ansichten der vier Professoren als bereits doktrinell reprobirt erklärt wurden. Dieser Brief ist an den Cardinal Sterkx zu Mecheln gerichtet und trägt als Datum den 30. August 1866. Es folgte nun eine vollständige Unterwerfung, welche die Professoren von Löwen schriftlich eingaben.

Hiemit wäre die Reihe der kirchlichen Entscheidungen vollendet, und läßt sich gewiß daraus ersehen, wie mit Unrecht die oben von uns adoptirte Ansicht des Semipelagianismus bezichtigt wird. Zugleich zeigt es sich, wenigstens theilweise, welches die Grenzen sind, innerhalb deren den verschiedenen Ansichten der Theologen freier Raum gestattet ist.

§. 4.

Lehre der Väter.

Durchliest man die Schriften der Väter, so muß man alsbald zu der Ueberzeugung gelangen, daß dieselben nie das natürliche Gotteserkennen leugnen, sondern daß ihnen Nichts gewisser ist, als dieses, ohne daß sie irgendwie der göttlichen Offenbarung vergaben. Um eine leichtere Uebersicht zu haben, mögen die zur Sache dienenden Texte in verschiedene Klassen eingetheilt, hier angeführt werden.

I.

Um an die aus der Schrift geschöpften Beweise anzuknüpfen, sollen hier an erster Stelle jene Texte stehen, in welchen die Väter als

[1]) Siehe beide Schreiben im Anhange.

Commentatoren zu jenen Schriftstellen auftreten, oder sich auf dieselben beziehen; einige Texte wurden beispielsweise bereits angeführt. Wiederum tritt uns Chrysostomus entgegen, in seinen Homilien über den Römerbrief. Nachdem er gefragt, was dies heiße: quia quod notum est Dei, manifestum est in illis, antwortet er erklärend: Gott habe vom Anfange die Kenntniß von sich in den Menschen gelegt. Aber woher weiß man das; wie beweist man es, daß die Kenntniß von Gott jenen erschlossen war, und sie aus eigener Schuld irrten? Hat er zu ihnen geredet? Keineswegs. Aber er hat gethan, was sie mehr als alle Rede anziehen konnte, er hat die Schöpfung ihnen vor Augen geführt, so daß der Gelehrte und der Ungelehrte, durch den Anblick die Schönheit der sichtbaren Welt erkennend, zu Gott sich erhebe; darum sagte er: invisibilia ejus .... Sagt ja Chrysostomus, Gott habe eher durch die Dinge, als durch die Schrift lehren wollen. [1]) Gott hat es ihnen geoffenbart? welchen Propheten hat er ihnen gesandt? welchen Evangelisten oder Lehrer? da ja die Schrift noch nicht vorhanden war? Invisibilia enim ipsius .... Die Geschöpfe hat ja der Mensch beständig vor Augen, und sie sind dazu da, damit er durch sie Gott erkenne. Hat die Schöpfung auch keinen Mund, keine Stimme, so genügt es, sie nur anzuschauen: ihr Anblick ist verständlicher, als der Posaunenklang, sie lehrt durch den Anblick, durch die Augen, nicht durch's Gehör: der Blick ist ein Sinn, von Natur aus gewisser und offenbarer als das Gehör. Der heilige Lehrer fährt fort mit seiner bewunderungswürdigen Beredsamkeit diesen Gedanken auszuspinnen und unter verschiedenen Formen vorzuführen, daß die Natur ein offenes Buch sei, in dem Jeder lesen könne, ein Buch, das deutlicher, verständlicher von Gott redet, als je ein geschriebenes Buch es zu leisten vermag. Besonders bemerkenswerth ist bei Chrysostomus die innige Beziehung der Geschöpfe zur Gotteserkenntniß. Es genügt auf der einen Seite das geschaffene Wesen, auf der andern das natürliche Erkenntnißvermögen des Menschen, Auge — sinnliches und geistiges. Diese Sprache der Natur ist unmittelbar, verständlich und bedarf keines Dolmetschers, keiner Vermittlung mehr, und namentlich keiner menschlichen Belehrung.

Wie Chrysostomus, so sprechen und interpretiren auch jene Griechen, die ihm als Commentatoren gefolgt sind, Theodoretus und

---

[1]) Hom. 3. in Rom., hom. 12. popul. Antioch., et ib. hom. 9. n. 2.

Theophylaktus. Des Letzteren Worte mögen hier stehen:[1] „Vernimm was dies heißt: qui veritatem in injustitia detinent. Die Wahrheit oder die Gotteserkenntniß ist dem Menschen von Anfang eingepflanzt; diese Wahrheit, diese Erkenntniß haben die Griechen in Ungerechtigkeit niedergehalten, d. h. gesündigt, indem sie den Götzen göttliche Ehre erwiesen . . . Woher weiß man denn, daß sie diese Kenntniß hatten? Der Apostel sagt es, daß durch die Schönheit der Geschöpfe der Erschaffer verkündet wird, wie ja auch David sagt: „cœli enarrant . . .“ Was das aber heißt: quod notum est, vernimm im Folgenden: In Gott unterscheide das (an und in sich) ganz Unbekannte (ἄγνωστον), seine Wesenheit nämlich, und das Bekannte (γνωστόν), nämlich die Attribute, Güte, Weisheit u. s. w. Diese nennt der Apostel unsichtbar (ἀόρατα), aber geistig wahrgenommen (νοούμενα), durch das was gemacht ist . . . Was den sinnlichen Augen unsichtbar ist, wird mit dem Verstande wahrgenommen durch die Ordnung in den Geschöpfen.“ Ebenso spricht sich Theodoret aus, daß der Mensch von der Natur diese zwei Wahrheiten lerne, daß Gott existire und der Urheber aller Dinge sei, und dann, daß man das Gute thun und das Böse meiden müsse, und daß dieser Unterricht sehr klar (σαφῶς) sei.

Von den lateinischen Vätern soll zuerst Hieronymus angezogen werden in seinem Commentar zum Römerbriefe. Bei der Stelle „Quia quod notum est Dei“ erklärt er, daß der Apostel nachweise, wie jeder Mensch mit seinem natürlichen Verstande erkenne, daß man nach dem unsichtbaren Sein streben müsse . . . „Manifestum est in illis d. h. in ihrem

---

1) *Τί δέ ἐστι, τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων, ἄκουε. Ἡ ἀλήθεια, ἤτοι ἡ περὶ Θεοῦ γνῶσις τοῖς ἀνθρώποις ἐνετέθη ἐξ ἀρχῆς· ταύτην τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν γνῶσιν οἱ Ἕλληνες ἐν ἀδικίᾳ κατέσχον, τουτέστιν, ἠδίκησαν τὸ ὅσον ἐπ᾽ αὐτοῖς, εἰδώλοις περιθέντες τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ. . . . Διότι τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς. . . . Πόθεν οὖν δῆλον ὅτι γνῶσιν εἶχον; νῦν φησιν· ὅτι ἀπὸ τῆς εὐταξίας τῶν κτισμάτων κηρύττεται ὁ δημιουργός· ὡς καὶ ὁ Δαυὶδ λέγει· οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται δόξαν Θεοῦ. Τὸ γνωστὸν δὲ τοῦ Θεοῦ τί ἐστιν, οὕτως ἂν μάθοις. Τοῦ Θεοῦ τὸ μέν ἐστιν ἄγνωστον, οἷον ἡ οὐσία αὐτοῦ· τὸ δὲ γνωστὸν, οἷον πάντα τὰ περὶ τὴν οὐσίαν, τουτέστιν ἡ ἀγαθότης, ἡ σοφία . . . ἃ καὶ ἀόρατα αὐτοῦ ὁ Παῦλος λέγει, νοούμενα μὲν τοῖς ποιήμασι. Τοῖς οὖν Ἕλλησιν ἔδειξε το γνωστὸν αὐτοῦ πᾶν, ἤγουν τὰ περὶ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ πάντα ἃ ὀφθαλμοῖς μὲν αἰσθητοῖς ἀόρατά ἐστι, νῷ δὲ καταληπτὰ, διὰ τῆς ἐν τοῖς ποιήμασι εὐταξίας* . . . Theophylactus in Rom. cap. 1.

Gewissen. „Deus enim in illis manifestavit:" denn seine verborgene Macht wird aus dem bemessen, was bekannt ist. Denn wenn seine Werke so vorzüglich sind, daß sie von Manchen für Götter gehalten wurden, wieviel mehr mußten sie den Urheber als ewig, allmächtig, unermeßlich erkennen? „Invisibilia enim intellecta conspiciuntur:" so klar wird es (das Unsichtbare) erkannt, daß der Apostel es Schauen nennt. „Quia cum cognovissent Deum," sei es von Natur, sei es durch die Werke und die Vernunft.

Noch höher ist die Interpretation des hl. Augustinus anzuschlagen, weil er der eifrigste Vertheidiger der Gnade und der übernatürlichen Ordnung ist. Die heidnischen Philosophen, dies nimmt er an, hätten Verschiedenes von Gott erkannt, wenn auch nur von ferne und nicht ohne Irrthum: den Weg aber zu dem seligen Leben hätten sie nicht gefunden, „denn daß auch sie, so weit es Menschen möglich ist, den Schöpfer durch das Geschöpf, den Urheber durch sein Werk, den Baumeister durch den Weltenbau gesehen haben, dafür zeugt der Apostel Paulus, dem gewiß der Christ glauben muß. Denn von ihnen sagt er: Revelatur ira Dei de cœlo super omnem impietatem et injustitiam hominum, qui veritatem in iniquitate detinent. Gut ist, was sie halten, schlimm, wo sie es halten. Aber, hätte man fragen können, woher haben denn die Gottlosen die Wahrheit? hat denn Gott zu Einem aus ihnen gesprochen, oder haben sie das Gesetz empfangen, wie die Israeliten. Doch die Antwort lautet: Quia quod notum est Dei, manifestum est in illis; Deus enim illis manifestavit. Er hat die Wahrheit also denen kundgemacht, denen er das Gesetz nicht gegeben: Invisibilia enim ejus per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. Frag' die Welt, des Himmels Zier, ... frag' Alles, und sie werden, jedes in seiner Weise, dir gleichsam als Antwort zurufen: Gott hat uns gemacht." [1]) Ohne weitere

[1]) Nam quia viderunt etiam ipsi (quantum videri ab homine potest) creatorem per creaturam, factorem per facturam, fabricatorem mundi per mundum, Paulus Apostolus testis est, cui utique debent credere christiani. Ait enim, cum de talibus loqueretur: „*Revelatur ira Dei de coelo super omnem impietatem.*" Ista, sicut recognoscitis, Pauli verba sunt. „*Revelatur ira Dei de coelo super omnem impietatem et injustitiam hominum, qui veritatem in iniquitate detinent.*" Numquid dixit eos non detinere veritatem? Sed „*veritatem in iniquitate detinent.*" Bonum est, quod tenent, sed malum est, ubi tenent. „*Veritatem in iniquitate detinent.*" Occurrebat autem, ut diceretur ei: Unde illi impii veritatem detinent? Numquid Deus ad quemquam illorum locutus est? Num-

Stellen hier anzuführen, deren verschiedene im Verlaufe der Abhandlung wiederkehren, soll noch erwähnt werden S. Ambrosius ad Irenaeum epist. 71.; S. Hilarius Pictav. tract. in ps. 118. n. 11., Beda Ven. in ep. ad Rom. c. 2.

Die angeführten Stellen zeigen zur Genüge, daß die Betrachtung der Geschöpfe hinreiche, um Gott zu erkennen und kein Ausdruck erlaubt es, die Sache so zu deuten, als ob diese Schule der Natur nur ein Wiedererkennen dessen sei, was man schon durch Unterricht kennt.[1]) Doch hievon noch ausführlicher in dem Folgenden.

II.

Eine Gelegenheit, über die natürliche Gotteserkenntniß zu sprechen, bot sich den Vätern dar in den Controversen mit den Gnostikern und Manichäern, wo sie die Quellen der Gotteserkenntniß angeben und vertheidigen. Da diese Sekten die Materie als intrinsece böse betrachteten, konnten sie deren Ursprung nicht vom guten Princip, sondern nur vom bösen herleiten. Eine naturnothwendige Folgerung war es nun, daß Gott durch die materielle Welt nicht erkannt werde, noch erkannt werden könne, und daß derjenige, der aus ihr erkannt werde, der wahre Gott nicht sei. Der Gott des alten Bundes, den der Demiurg geoffenbart hatte, war nach ihrer Ansicht irriger Weise für Gott gehalten, ja Manchen galt diese Offenbarung für eine absichtliche Täuschung des Demiurgen,[2]) somit hatte sich bis zum N. B. der wahre Gott gar nicht geoffenbart,[3]) ja er war den Engeln und

---

quid legem acceperunt, sicut Israelitarum populus per Moysen? Unde ergo detinent veritatem vel in ipsa iniquitate. Audite quod sequitur et ostendit. „*Quia quod notum est Dei*, inquit, *manifestum est in illis: Deus enim illis manifestavit.*“ Manifestavit illis, quibus legem non dedit? Audi quomodo manifestavit „*Invisibilia enim ejus per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur.*“ Interroga mundum, ornatum cœli . . . interroga omnia, et vide si non sensu suo tanquam tibi respondent: Deus nos fecit. Hæc et philosophi nobiles quæsierunt, et ex arte artificem invenerunt.“ Serm. 141. al. de verbis Domini 53. n. 1. et 2. Man vergleiche noch de spiritu et littera c. 12. und lib. VIII. de Civitate Dei c. 6.

[1]) Ganz das Gegentheil behauptet Tertullian adv. Marcion. l. 1. c. 18. Nos definimus, Deum primo natura cognoscendum, deinde doctrina recognoscendum, natura ex operibus, doctrina ex prædicationibus.

[2]) Döllinger Lehrbuch der Kirchengeschichte 2. Aufl. 1. Bd. §. 8.

[3]) Tertull. cont. Marcion. lib. I. cap. 9. et 10.

dem Demiurgen selbst unbekannt.[1]) Auf diese Weise glaubten sie leichter ihre Gnosis, ihre geheimen Offenbarungen aufdrängen zu können, und rühmten sich, allein die Kenntniß des wahren Gottes zu besitzen. Diese Lehre bekämpft nun Irenäus.[2]) Nachdem er die Falschheit der Lehre von den zwei Prinzipien nachgewiesen, den Irrthum vom Demiurgen widerlegt und gezeigt hat, daß die Welt von Gott geschaffen sei, von ihm regiert werde, spricht er sich darüber aus, wie es unmöglich sei, daß Gott unbekannt geblieben sei. „Wie hätten die Engel, wie hätte der Demiurg den obersten Gott nicht gekannt, da sie doch in seinem Eigenthum sich befanden, seine Geschöpfe waren und ihm die Erhaltung verdankten? Unsichtbar konnte er ihnen wohl sein, wegen seiner Erhabenheit, unbekannt aber keineswegs wegen seiner Vorsehung. Denn wenn sie auch unter ihm, weit von ihm entfernt waren — wie die Gnostiker lehren, — so erstreckte sich doch seine Herrschaft auch über sie, und darum mußten sie ihren Herrn

---

[1]) S. Irenæus adv. hæreses l. II. c. 6. n. 1—3.

[2]) L. c. „Quomodo autem et ignorabant vel Angeli, aut mundi fabricator primum Deum, quando in ejus propriis essent et creaturæ existerent ejus et continerentur ab ipso. Invisibilis quidem poterat eis esse propter eminentiam; ignotus autem nequaquam. propter providentiam. Etenim licet valde per descensionem multum separati essent ab eo, quomodo dicunt; sed tamen dominio in omnes extenso, oportuit cognoscere dominantem ipsorum, et hoc ipsum scire, quoniam qui creavit eos, est Dominus omnium. Invisibile enim ejus cum sit potens, magnam mentis intuitionem et sensibilitatem omnibus præstat potentissimæ et omnipotentis eminentiæ. Unde etiamsi *nemo cognoscit Patrem nisi Filius neque Filium nisi Pater et quibus Filius revelaverit:* tamen hoc ipsum omnia cognoscunt, quando ratio mentibus infixa moveat ea et revelet eis, quoniam est unus Deus, omnium Dominus.

Et propter hoc Altissimi et Omnipotentis appellationi omnia subjecta sunt: et hujus invocatione etiam ante adventum Domini nostri salvabantur et a spiritibus nequissimis et a dæmoniis universis et ab apostasia universa: non quasi vidissent eum terreni spiritus aut dæmones, sed cum scirent, quoniam est qui est super omnia Deus, cujus et invocationem tremebant, et tremet universa creatura et Principatus et Potentia et omnis subjecta Virtus. Aut numquid hi, qui sub Romanorum imperio sunt, quamvis nunquam viderint Imperatorem, sed valde et per terram et per mare separati sunt ab eo, cognoscent, propter dominium, eum qui maximam potestatem habet principatus; qui autem super nos erant Angeli vel ille, quem mundi fabricatorem dicunt, non cognoscent Omnipotentem, quando jam et muta animalia tremant et cedant tali invocationi?“

erkennen, und auch das wissen, daß ihr Schöpfer auch der Herr des All's sei. Denn das Unsichtbare in ihm erzeugt, da er allmächtig ist, in Allen ein Schauen und ein Gefühl seiner allmächtigen und kraftvollen Erhabenheit. Obgleich es also heißt: „Nemo cognoscit Patrem, nisi Filius, neque Filium, nisi Pater et quibus Filius revelaverit: so wissen doch Alle dieses, daß Ein Gott ist, Aller Herr, weil nämlich die dem Geiste innewohnende Vernunft es offenbart."

„Darum ist auch Alles dem Namen des Allerhöchsten unterworfen und durch seine Anrufung wurden auch vor der Ankunft des Herrn die Menschen von allem Bösen befreit und von den bösen Geistern. Nicht als hätten sie Gott selbst gesehen, sondern weil sie wußten, daß ein Gott ist über Alles, vor dem Alles zittert. Diejenigen, die unter dem römischen Reiche stehen, sollten sie trotz der Herrschaft von demjenigen nichts wissen, der die Zügel des Staates hält, wenn sie gleich ihn niemals gesehen haben, sondern fern von ihm sind? Sollten nun die Engel, die weit über uns stehen, den Allmächtigen nicht kennen, bei dessen Namen selbst die stummen Thiere zittern?"

Die Stelle bedarf keines Commentars und zeigt zu deutlich die Ansicht des hl. Irenäus, daß die Gotteserkenntniß überhaupt eine Folge der Schöpfung und Leitung der Welt durch Gott sei, und das denkende Wesen zu ihr gelange ex ratione mentibus infixa.

Ganz Aehnliches liest man bei Tertullian. Da die Gnostiker lehrten, der wahre Gott sei unbekannt, so erwiederte ihnen Tertullian, ein unbekannter Gott sei ein ungewisser, somit kein Gott, und so dürfe man nur den ursprünglich gekannten Gott anerkennen. „Denn vom Anfang der Dinge ist mit ihnen zugleich der Urheber gekannt, da sie ja dazu geschaffen sind, daß Gott erkannt werde. Nicht darf vom Pentateuch der Ursprung des Gotteserkennens gerechnet werden, da Moses die Kenntniß von Gott nicht gründet, sondern sie vom Anfange an erzählt." [1]) Auch Tertullian besteht fest auf der Erkenntniß durch die Geschöpfe, die gegeben ist zugleich mit den Geschöpfen.

---

[1]) Si quidem a primordio rerum conditor earum cum ipsis pariter compertus est, ipsis ad hoc prolatis, ut Deus cognosceretur. Nec . . . a Pentateucho natales agnitionis (scl. Dei) supputabuntur, cum totus Moysi stylus notitiam Dei non instituat, sed a primordio enarret. Contra Marcion. l. 1. c. 10.

In seinen Disputationen mit den Manichäern vertheidigt Augustinus, daß Gott der Schöpfer der Körperwelt sei, ohne daß dieses seiner unwürdig sei, und er schließt dann: „Wenn ihr also kein verderbtes und durch eitle Schwätzereien verkehrtes Herz hättet, dann würdet ihr das Unsichtbare in ihm auch durch jene Dinge verstehen und schauen, die in dieser niedern und materiellen Schöpfung geworden sind.“ [1])

Diese wenigen Texte mögen genügen, um nachzuweisen, wie der Leugnung jedes natürlichen Gotteserkennens des Dualismus gegenüber, die Väter dasselbe vertheidigen, und dasselbe auf die Werke Gottes als auf seine Quelle zurückführen. Von einem Unterrichte, von einer Tradition geschieht da nirgends Erwähnung.

III.

Doch die Väter gebrauchen geradezu den Namen „natürlich“ oder andere gleichbedeutende Namen zur Bezeichnung der Gotteserkenntniß, die hier vertheidigt wird. Was Cicero sagt „Omnes natura duce eo vehimur, deos esse,“ [2]) das findet sich, natürlich im monotheistischen Sinne, unzählige Male bei den Vätern wieder. Man könnte hier fast sämmtliche Texte anziehen, die von nicht wenigen Theologen benützt werden, um die Gottesidee als eine wirklich angeborne nachzuweisen. [3]) Wenn auch in dieser Abhandlung eine andere Ansicht angenommen, und die von der angebornen Gottesidee abgelehnt werden wird, so ergibt sich doch aus jenen Texten, daß unser Gotteserkennen wenigstens in seinem Anfange unabhängig ist von Kunst, Erziehung, Unterricht, sowie von der Willkür des Menschen, sondern nur von den angebornen, natürlichen Geistesgaben, so daß unmöglich jede Gottesidee bei einem zum Gebrauch der Vernunft gelangten Menschen fehlen kann, es müßte denn Alles dem Laufe der Natur entgegen ausfallen.

Es kennt dieses natürliche Gotteserkennen der hl. Marthyrer Justinus, der den Namen Gottes das der Menschennatur eingepflanzte Bewußtsein des unaussprechlichen Seins nennt. [4]) Häufig spricht hievon Tertullian, der nicht nur das allgemeine Gottesbewußtsein,

---

[1]) Si ergo cor non perversum atque corruptum vanis fabulis haberetis, invisibilia ejus etiam per ista quæ in hac infima et carnali creatura facta sunt, intellecta conspiceretis. S. Aug. c. Faustum Manich. l. 21. c. 5.

[2]) De natura Deorum l. 1. c. 1. n. 2.

[3]) Vergl. Thomassinus dogmatum theologicorum tom. 2. l. 1.

[4]) Apolog. II. n. 6. πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπον δόξα.

sondern auch das vom Einen Gott ein natürliches nennt. Davon handelt sehr schön sein ganzes Buch de testimonio animæ. Das Zeugniß der Seele von Gott nennt er ein „neues, das bekannter ist als die Schrift, mehr gäng und gäbe als irgend eine Lehre, allgemeiner als jede Veröffentlichung, größer als der ganze Mensch, da es eigentlich in dem besteht, was der Mensch ist.“ [1]) Doch damit man dieses Zeugniß nicht für ein angelerntes, sondern für ein natürliches halte, beruft er sich auf eine Seele, die „einfach ist und roh, ungebildet und unwissend, wie sie diejenigen haben, die außer ihr Nichts (keine Bildung) besitzen, wie man sie gleichsam von der Straße aufliest,“ [2]) so daß auch jedwede Bildung und Erziehung (aliquantula peritia) ausgeschlossen wird. Von dieser Seele nun verlangt er das, „was sie dem Menschen (im Werden) mitbringt, was sie aus sich oder ihrem Urheber gelernt.“ [3]) Den Einen Gott bekennt sie, wenn sie aus dem Ihrigen (de suo) schöpft: wenn sie mehrere Götter nennt, so hat sie das nicht aus sich, sondern anderswoher (de alieno et quasi pro mutuo usa videtur). Als Zeugnisse der Seele führt er an jene Ausrufe, die der Mensch in der Noth u. s. w. ausstößt: o Deus, Quod Deus dederit, Si Deus voluerit: diese nennt er natürliche Zeugnisse, welche die Seele vorbringe, magistra natura, anima discipula. Diese Zeugnisse sind eine doctrina naturæ congenitæ et ingenitæ conscientiæ tacite commissa. [4]) Darum kann er auch sagen, daß der Mensch Vieles von Gott wisse suggerente natura, [5]) daß die Heiden Gott kennen von Natur (naturaliter nosse) [6]) und so nennt er mit Recht das Gottesbewußtsein eine ursprüngliche Mitgift der Seele. [7]) Mit Rücksicht auf diesen natürlichen Monotheismus der Seele, die nämlich dem Einen wahren Gott aus sich Zeugniß gibt, den die Christen anbeten, konnte er ausrufen: O testimonium animæ

---

[1]) Novum testimonium adduco, imo omni littera notius, omni doctrina agitatius, omni editione vulgatius, toto homine majus h. e. totum quod est hominis. De testimonio animæ cap. 1.

[2]) Simplex (anima) et rudis, impolita et idiotica, talis qualem eam habent, qui eam solam habent, de compito, de trivio. ibid.

[3]) Quæ secum in hominem infert quæque ex semetipsa vel ex quocunque auctore suo didicit sentire. ibid.

[4]) Tertull. l. c. cap. 1—5.

[5]) De anima c. 2.

[6]) Ad Scapulam c. 2.

[7]) Animæ a primordio conscientia Dei dos est. Contra Marcion. l. 1. c. 10.

naturaliter christianæ! [1]) Auf dieses Zeugniß der Seele bei jenen unwillkürlichen Ausrufen bezieht sich auch Cyprian und Minutius Felix. [2])

Drastisch sind die Ausdrücke, deren sich Arnobius bezüglich des natürlichen Gottesbewußtsein bedient: er sagt, daß jeder Sterbliche mit ihm geboren werde, daß es ihm angeboren, so zu sagen im Mutterschooße eingedrückt und eingepflanzt sei. [3]) Dasselbe drückt Hieronymus kurz aus, es sei, sagt er, „klar, daß Allen von Natur aus das Wissen von Gott innewohnt." [4]) Der Verfasser des unter des Hieronymus Namen bekannten Commentars über das Buch Job sagt gleichfalls von dem Gottesbewußtsein „per naturæ bonum inesse cordibus hominum .... Omnis homo hanc viam sapientiæ naturaliter accipit, ut Deum ignorare non possit, nisi aut contemnat aut negligat." [5]) Und nach der Ausdrucksweise des hl. Prosper ist das Gottesbewußtsein cunctis innatum. [6])

Nicht weniger zahlreich und klar sind die Zeugnisse bei den Griechen. Clemens von Alexandrien spricht sehr häufig von dem natürlichen Gotteserkennen, indem er sich dahin erklärt, daß der Mensch den Schöpfer erkenne aus angeborner Kraft und ohne allen Unterricht (ἐμφύτως καὶ ἀδιδάκτως), und daß das Gottesbewußtsein Allen, die bei gesundem Verstande sind, ganz natürlich ist. [7]) Auf ähnliche Weise sagt Gregor von Nazianz, daß wir Gott erkennen aus

---

[1]) Apologeticus c. 17. Daß dieses die rechte Auslegung sei, beweist der Vergleich mit andern Stellen, wo Tertullian von der Seele, die wirklich christlich ist, sagt: fieri enim, non nasci solet, Christiana (de testim. animæ c. 1.) und fiunt, non nascuntur Christiani. (Apologet. c. 18.)

[2]) S. Cyprianus de idolorum vanitate n. 5.; Minut. Felix, in Octavio n. 18.

[3]) Quisnam est hominum, qui non cum istius principis notione diem primæ nativitatis intraverit? cui non sit ingenitum, non affixum, imo ipsi pæne in genitalibus matris non impressum, non insitum, esse regem ac Dominum cunctorum quæcunque sunt moderatorem? (Arnobius advers. Gentes l. 1. c. 33.)

[4]) Cf. in eplam ad Galat. c. 1. v. 15. perspicuum, natura omnibus Dei inesse scientiam.

[5]) In Job c. 36. v. 25.

[6]) S. Prosper in carmine de providentia v. 108.

[7]) Strom. l. V. c. 14. ed. Migne pag. 196; ib. c. 13. pag. 127: Θεοῦ ἔμφασις ἑνὸς ἦν τοῦ παντοκράτορος παρὰ πᾶσι τοῖς εὐφρονοῦσι πάντοτε φυσική.

uns selbst und durch natürliche Beweise.[1]) Darum ist das Gottesbewußtsein nach Cyrillus von Alexandrien nicht angelernt, sondern vom Menschen aus sich geschöpft.[2]) Während Gregor von Nyssa[3]) das Gottesbewußtsein als von Natur dem Menschen innewohnend betrachtet, nennt Eusebius[4]) den Menschen hierin von sich, oder richtiger von Gott gelehrt, was sich erklärt durch den Ausdruck des Johannes von Damaskus, das Erkennen von Gott sei von ihm selbst dem Menschen von Natur eingepflanzt.[5]) Zur Erkenntniß Gottes, spricht Athanasius, bedürfen wir nichts Anderes als uns selbst: denn nicht so, wie Gott über Alles ist, liegt auch der Weg zu ihm außerhalb und ferne von uns, sondern in uns, und wir haben die Möglichkeit ihn zu suchen, wie schon Moses sagt: Das Wort des Glaubens ist in deinem Herzen.[6])

Mehr Texte hier noch anzufügen dürfte überflüssig sein, da gewiß durch die aufgeführte Reihe die christliche Tradition der ersten Jahrhunderte genugsam dargestellt und vertreten ist, und außerdem eine Wiederholung von manchen Texten nicht vermieden werden könnte. Das aber ist durch das Gesagte constatirt, daß das natürliche Gotteserkennen der Tradition der Väter als solches bekannt ist, welches in der innersten Natur des Menschen sich begründet und den natürlichen Vermögen durchaus zuzuschreiben ist, ihnen allein und an erster Stelle, ohne äußeren Einfluß des Unterrichtes. Mit Recht sagt darum Papst Gregor der Große, daß jeder Mensch darum, weil er als denkendes Wesen erschaffen ist, mittels seiner Vernunft schließen muß, daß der, welcher ihn schuf, Gott ist.[7]) Es ist somit dieses

---

1) S. Gregor. Nazianz. or. 34. al. 28. (2. theologica) n. 2. *ἑκουσίως καὶ ταῖς φυσικαῖς ἑπόμενος ἀποδείξεσιν.*

2) Contr. Julian. l. 2. *ἀδίδακτόν τι χρῆμα καὶ αὐτομαθὲς τὸ εἰδέναι Θεόν.*

3) S. Gregor. Nyss. or. 5. de beatitud. *ἡ περὶ τὸ θεῖον ὑπόληψις ἔγκειται πᾶσι φυσικῶς ἀνθρώποις.*

4) Præparat. Evangel. l. 2. c. 5 et 9.

5) S. Joannes Damasc. de orthodoxa fide l. 1. c. 1. *Πᾶσι γὰρ ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι Θεὸν ὑπ᾽ αὐτοῦ φυσικῶς ἐγκατέσπαρται.*

6) S. Athan. cont. Gent. n. 30. *Πρὸς δὲ τὴν ταύτης (ἀληθείας) γνῶσιν ἀκριβῆ κατάληψιν οὐκ ἄλλων ἐστὶν ἡμῖν χρεία, ἀλλ᾽ ἡμῶν αὐτῶν. οὐδ᾽ ὥσπερ ἐστὶν αὐτὸς ὁ Θεὸς ὑπεράνω παντῶν, οὕτω καὶ ἡ πρὸς αὐτὸν ὁδὸς πόῤῥωθεν ἢ ἔξωθεν ἡμῶν ἐστιν· ἀλλ᾽ ἐν ἡμῖν ἐστι καὶ ἀφ᾽ ἡμῶν εὑρεῖν τὴν ἀρχὴν δυνατόν κ. τ. λ.*

7) S. Gregor Magnus Moral. l. 27. n. 8. Omnis homo eo ipso, quod rationalis est conditus, debet ex ratione colligere, eum qui se condidit, Deum esse.

Gottesbewußtsein dem Menschen so eigen, [1]) wie seine Natur, und ist in der Wurzel und im Keime ihm mit derselben von Gott gegeben. Ein anderer Einfluß Gottes, als der natürliche, der natürlichen Ordnung angehörende, ist somit nirgends erforderlich. Sohin fällt jedes System, welches eine übernatürliche oder auch nur präternaturale Einwirkung Gottes dazu fordert, daß der Mensch Gott erkenne. Es fällt jedes System, das da bestreitet, daß der Mensch aus eigenen Kräften zur Erkenntniß Gottes gelangen könne. Es ist dies nicht blos eine Folgerung, die sich aus den angezogenen Stellen ergibt, sondern mit den nämlichen Worten in denselben enthalten, besonders wenn man die Ausdrücke *αὐτομαθές*, *αὐτοδίδακτος*, *ἀδίδακτος* und ähnliche in ihrer wörtlichen Bedeutung würdigt, in denen die Selbstthätigkeit gegenüber dem Einflusse einer andern, creatürlichen Intelligenz scharf und entschieden hervorgehoben wird.

Als Quelle, aus welcher der menschliche Geist dieses Gotteserkennen schöpft, kennen die Väter nur zwei, die Außenwelt, deren Schönheit, Ordnung und Dasein, und das eigene Ich, dessen Betrachtung zur Anerkennung Gottes führt: dies ist theils aus den hier citirten Stellen bereits einleuchtend, wird aber im zweiten Theile eingehend behandelt werden. Dies ist der doppelte natürliche Weg zum ewigen Sein; von einer Tradition oder deren Nothwendigkeit ist keine Spur zu finden.

IV.

Was dem Menschen natürlich, von Natur aus sozusagen angeboren ist, das muß selbstverständlich Allen gemeinsam sein, und umgekehrt; das muß ferner der Mensch von selbst, unwillkürlich, spontan, ohne Mühe und schweres Forschen besitzen. Dieses finden wir in Wahrheit in der Lehre der Väter von dem Gottesbewußtsein bestätigt: es wird außerdem Gott als seinem Urheber zugeschrieben, insoweit er dem menschlichen Geiste die Anlagen verliehen und das Universum in's Dasein gerufen hat: es findet sich dasselbe in jedem Menschen, auch im Heiden, von Natur, ohne Lehrer.

Selbst Cicero erkennt das Allen gemeinsame Gottesbewußtsein an, das keiner Nation, auch der wildesten, nicht fehle, und schreibt

---

[1]) Wie später im zweiten Theile gezeigt werden wird, ist das nicht so zu verstehen, als ob es actuell oder habituell im Menschen von seinem ersten Lebensmomente innewohne, sondern blos, daß er es im Keime besitze, daß er nämlich die natürliche Fähigkeit habe zu dieser Erkenntniß.

diese Erscheinung dem Naturgesetze zu.[1]) Derselbe Gedanke kehrt oft bei den Vätern wieder. So bei Clemens von Alexandrien. Nach ihm ist es gottlos, Beweise zu verlangen, Beweise zu geben, daß Gott existire, da ja Jeder Gottes Vorsehung in seinen Werken vor Augen hat, Werke, die mit Kunst und Weisheit geschaffen, in sich geordnet sind, und geordnet hervortreten; der uns Sein und Leben gab, verlieh uns nämlich auch Vernunft, damit wir vernünftig und gut leben.[2]) Kurz vor dem Schlusse des 5. Buches lehrt er: „Den Allvater und Allerschaffer erkennen Alle aus Allem, von Haus aus, ohne Unterricht. In dem ganzen Menschengeschlechte, unter den Griechen und Nichtgriechen, ist kein Volk, kein Stand, nicht Bauern, nicht Nomaden, noch Städter, die leben könnten, ohne daß eine Ueberzeugung von einem höheren Wesen in ihnen von vorne herein sich festgewurzelt hätte. Darum hat jedes Volk wie im Osten, so im äußersten Westen, im Norden und Süden eine und dieselbe Ueberzeugung von vorneherein von demjenigen, der diese Welt erschaffen, indem seine allgemeinste Thätigkeit auf gleiche Weise überall hin sich erstreckt.“ [3]) Die Folge hievon ist, daß Clemens, so sehr er auch

---

[1]) Cicero de legib. l. 1. c. 8. n. 24. In hominibus nulla gens est neque tam immansueta, neque tam fera, quæ non, etiamsi ignoret, qualem habere deum deceat, tamen habendum sciat. Aehnlich de natura deor. l. 1. c. 17. n. 44.: Multi de diis prava sentiunt, id enim vitioso more effici solet; omnes tamen esse vim et naturam divinam arbitrantur, neque id collocutio hominum aut consensus efficit, non institutis opinio est confirmata, neque legibus. Omni autem in re consensio gentium lex naturæ putanda est.

[2]) *Ἔστι ἃ και κολάσεως ἄξια· ὁποῖόν ἐστι τὸ αἰτεῖν ἀποδείξεις εἰ Προνοία ἐστι .... Και ἴσως οὐδε χρὴ τὰ τοιαῦτα πειρᾶσθαι ἀποδεικνύναι, φανερᾶς οὔσης τῆς θείας Προνοίας ἔκ τε τῆς ὄψεως τῶν ὁρωμένων πάντων τεχνικῶν και σοφῶν ποιημάτων· και τῶν μεν τάξει γινομένον, τῶν δε τάξει φανερουμένων. ὁ δε μεταδοὺς ἡμῖν τοῦ εἶναί τε και ζῆν, μεταδέδωκε και τοῦ λόγου, λογικῶς τε ἅμα και εὖ ζῆν ἐθέλων ἡμᾶς.* Clem. Alex. Strom. l. V. cap. 1. ed. Migne pag. 16.

[3]) Strom. l. V. cap. 14. ed. Migne pag. 197: *Καὶ τῶν ἀνθρώπων πάντες Ἕλληνές τε και βάρβαροι, γένος δ᾿ οὐδεν οὐδαμοῦ τῶν γεωργούντων, οὐδε νομάδων, ἀλλ᾿ οὐδε τῶν πολιτικῶν δύναται ζῆν, μὴ προκατειλημμένον τῇ τοῦ κρείττονος πίστει. διὸ πᾶν μὲν ἔθνος ἑῴων, πᾶν δε ἑσπερίων ἀντόμενον, ἢ βόρειόν τε καὶ τὰ πρὸς τῷ νόσῳ πάντα, μίαν ἔχει καὶ τὴν αὐτὴν πρόληψιν περὶ τοῦ καταστησαμένου τὴν ἡγεμονίαν; εἴγε καὶ τὰ καθολικώτατα τῶν ἐνεργημάτων αὐτοῦ διαπεφοίτηκεν ἐπ᾿ ἴσης πάντα.*

den Einfluß der alttestamentlichen Offenbarung auf die griechische Philosophie behauptet und nachweist, nichtsdestoweniger der letzteren eine von der ersteren unabhängige, auf die christliche Offenbarung vorbereitende Gotteserkenntniß zugesteht. [1]) Ja durch die natürliche Offenbarung Gottes in den Geschöpfen ist es den Heiden möglich gewesen, zur Verehrung Gottes geleitet zu werden; darum werden sie auch für ihren Unglauben als schuldbar gerichtet werden. [2])

Das Gottesbewußtsein, spricht Athenagoras, wie es selbst dem Polytheismus zu Grunde liegt, hat auch das gemeine Volk, gemeinsam, ohne genaueres Forschen (*κατὰ τὴν κοινὴν πρόληψιν ἀνεπιστημένως*), der Eine Gott aber ist durch genaueres Forschen bekannt — ὁ (*θεὸς*) *κατ᾽ ἐπιστήμην νοητός* —. [3]) So erkannte Euripides den Unsichtbaren aus den Werken. Dichter und Philosophen haben, wie Anderes, so auch dieses erkannt, nach einem Mitgefühl eines göttlichen Hauches, zum Suchen durch die eigene Seele angetrieben (*κινηθέντες κατὰ συμπάθειαν τῆς παρὰ Θεοῦ πνοῆς, ὑπο τῆς αὐτὸς αὐτοῦ ψυχῆς ἕκαστος ζητῆσαι εἰ δυνατὸς εὑρεῖν καὶ νοῆσαι τὴν ἀλήθειαν*). [4]) Man ersieht hieraus, und wird in dem Folgenden noch Bestätigung finden, daß wie in der Schrift, so auch in der Tradition eine zweifache natürliche Gotteserkenntniß angenommen wird, die eine spontan, die dem Geiste sich von selbst aufdrängt, darum allgemein, aber auch nur unvollkommen, keimartig, unentwickelt, die andere, welche etwas Nachdenken erfordert, vervollkommnet, entwickelt, vom freien Willen abhängig, darum nicht Allen gemeinsam, nicht in Allen gleich, ja in Manchen verzerrt und entstellt, letzteres aber nicht ohne ihre Schuld.

Aehnliche Gedanken, wie bei Athenagoras, finden sich bei Lactantius. Nachdem er in den ersten Kapiteln des ersten Buches seiner Institutionum divinarum die Ohnmacht der Vernunft im Auffinden der Wahrheit nachgewiesen, zeigt er später (cap. 5.), daß auch heidnische Philosophen und Dichter zur Wahrheit gelangt seien (attigisse), nicht als ob sie dieselbe (ganz) besessen hätten, sondern weil die Macht der Wahrheit so groß ist, daß Niemand so blind sein kann, die sich aufdrängende göttliche Klarheit nicht zu erkennen (ingerentem se

---

[1]) Strom. l. I. c. 5. ed. Migne pag. 732.

[2]) Strom. l. V. c. 14. ed. Migne pag. 332, 333.

[3]) Das *κατ᾽ ἐπιστημὴν νοητός* drückt dasselbe aus wie das paulinische quærere si forte attrectent.

[4]) Athenag. Legat. pro Christianis nn. 5 et 7.

oculis divinam claritatem). So habe Orpheus, geleitet von Natur und Vernunft (natura et ratione ducente), die höchste Macht erkannt, welche das All hervorgebracht: „Hätten diese Dichter dasjenige, was sie an der Hand der Natur (natura ducente) erkannten, immer vertheidigt, so würden sie dieselbe Wahrheit immer erfaßt und besessen haben." Durch verkehrte Ansichten irregeleitet ist man erst zum Polytheismus gelangt.[1]) Diese auch im Heidenthume durchbrechende Macht der göttlichen Wahrheit erkennt Lactantius ähnlich wie andere Väter in jenen unwillkürlichen Ausrufungen, mit welchen sich der Mensch in der Noth zum Einen Gotte wendet: da drängt sich die Wahrheit aus der Brust der Menschen hervor selbst gegen ihren Willen durch die Macht der Natur (cogente natura etiam ab invitis pectoribus erumpit).[2])

Cyrillus von Alexandrien zeigt den Grund des Verfalles in dem Götzendienst: „Da doch die Menschen aus den Geschöpfen ganz besonders Gottes Herrlichkeit zu erkennen im Stande waren, sind sie gerade dadurch in den Abgrund gestürzt. Während sie nämlich in der Beschauung der Geschöpfe und ihrer Schönheit den Schöpfer und Baumeister des Universums hätten erkennen sollen, wie die Schrift sagt, waren sie so thöricht und verblendet, die Quelle der wahren Erkenntniß zum Gegenstand des Irrthumes und der Lüge zu machen. Das bezeugt der Apostel als verläßiger Zeuge: Invisibilia ejus etc. . . . insipiens cor eorum." Cyrillus weist dann aus heidnischen Schriftstellern nach, daß jeder Mensch in sich die Gottesidee trägt; Plutarch leite sie von der Betrachtung der Schönheit im Universum her. Selbst Julianus müsse dieses zugestehen, daß das Gottesbewußtsein nichts Angelehrtes sei, sondern daß es der Mensch aus sich selbst schöpfe. Denn das seien dessen Worte: „Die Gottesidee könne nicht angelehrt werden, sondern sei von der Natur gegeben: der erste Beleg hiefür bestehe darin, daß allen Menschen, im öffentlichen, wie im Privat-Leben, den einzelnen Personen, wie ganzen Völkern die Gottesverehrung gemeinsam sei: denn Alle glauben ohne Unterricht ein höchstes Wesen. . . ." Cyrillus schließt mit der Bemerkung, daß es nach dem Geständnisse der Heiden selbst klar sei, daß sie nicht ohne alles Gottesbewußtsein waren.[3])

---

[1]) Instit. div. l. I. c. 5.

[2]) L. c. l. 2. c. 1.

[3]) Cyrill. Alex. c. Julian. l. 2. pag. 50 seqq. *διϊσχυρίζεται μὲν γὰρ (Ἰουλιανὸς) ὡς ἀδίδακτόν τι χρῆμα καὶ αὐτομαθὲς ἀνθρώποις τὸ εἰδέναι*

V.

Ist nun das Gottesbewußtsein etwas ganz Natürliches, etwas Allen Gemeinsames, zu dem Alle leicht, von selbst gelangen können, so ist es eine nothwendige Folgerung, daß das Nichterkennen der Natur zuwiderlaufe, eigentlich und geradezu widervernünftig sei, daß der Unglaube und Atheismus und auch der Polytheismus (das Nichterkennen des wahren Gottes) nur einem schuldbaren Irrthume, der Verkehrtheit des Herzens zuzuschreiben sei. Dieses finden wir auch durchweg von den Vätern ausgesprochen.

Hermas [1]) spricht die Verdammungswürdigkeit der Heiden wegen ihres Unglaubens aus. Bekannt ist Tertullian's Ausspruch über die Schuld der Ungläubigen: „Et hæc est summa delicti nolentium recognoscere, quem ignorare non possunt.“ Cyprian wiederholt dieses mit denselben Worten. [2]) Schwer ist darum auch der Vorwurf, den der Verfasser der früher unter Clemens' Namen verbreiteten Recognitiones den Heiden entgegenschleudert. Sie dürften sich nicht damit ausreden, daß sie Gott nicht hätten erkennen können. „Angenommen, du könntest nicht wissen, was Gott ist, das aber konntest du sehr leicht wissen, was Gott nicht ist. Wie konnte es einem Menschen unbekannt sein, daß Holz, Stein u. dgl. nicht Gott ist? Wenn ihr in dieser so leicht erkennbaren Wahrheit nicht nachdenken wollet, so ist es gewiß, daß ihr von der Gotteserkenntniß nicht durch die Unmöglichkeit abgehalten wurdet, sondern durch Trägheit.“ [3]) Athanasius beschreibt mit meisterhafter Feder die Schuld und die Geschichte des Abfalles zum Heidenthum. [4]) Irenäus lehrt, daß der Vater den Sohn

---

Θεόν. φησὶ δὲ οὕτως· ὅτι δὲ οὐ διδακτὸν, ἀλλὰ φύσει τοῦτο τοῖς ἀνθρώποις ὑπάρχει, τεκμήριον ἡμῖν ἔστω πρῶτον ἡ κοινὴ πάντων ἀνθρώπων ἰδία καὶ δημοσία, καὶ κατ᾽ ἄνδρα καὶ ἔθνη περὶ τὸ θεῖον προθυμία· ἅπαντες μὲν γὰρ ἀδιδάκτως θεῖόν τι πιπιστεύκαμεν.

1) Similit. 4.

2) De idolorum vanitate tr. 4.

3) Sed illum, inquit, cognoscere non potuimus. Esto, non potueris cognoscere quid sit Deus; quid tamen non sit Deus, perfacile scire potuisti. Namquomodo latere potuit hominem, quod lignum, aut lapis, aut æs, aut alia hujusmodi materia Deus non sit? Quodsi in his, quæ facile deprehendere potuistis, animum ad discutiendum noluistis intendere, certum est, quia in agnitione Dei impediti estis non impossibilitate, sed ignaviæ vitio; nam si voluissetis ex his ipsis inutilibus simulacris profecto accepissetis intelligentiæ viam. — lib. 6. cap. 6.

4) Contra Gentes n. 3 seqq.

geoffenbart, und daß er hinwiederum durch den Sohn Allen offenbar werde, damit diejenigen, die gläubig und gerecht sind, das Leben erlangen, daß aber diejenigen, die nicht glauben, und deßhalb sein Licht scheuen, nach seiner Gerechtigkeit verstoßen werden in die Finsterniß, welche sie selbst sich erwählt. Allen also offenbart sich der Vater, indem er sein Wort sichtbar macht; und das Wort hat den Vater und den Sohn Allen gezeigt, da es ja von Allen gesehen wird, und so ist Gottes Gericht gerecht über Alle, die ihn Alle auf gleiche Weise sahen, aber nicht auf gleiche Weise an ihn glaubten. Denn einmal offenbart das Wort Gott den Erschaffer durch die Schöpfung, und durch die Welt den Weltenbauer.... Darum müsse das Gericht sein, daß selbst durch die Verurtheilung die Wahrheit von den Feinden Zeugniß erhalte.[1]) Durch den Zusammenhang selbst zeigt es sich, daß hier die Rede ist von der Schuld des Unglaubens, der selbst der Stimme der Natur, der Vernunft sein Ohr verschließt. Aehnliches sagt er an einer andern Stelle: „Da diese Schöpfung, in der wir uns befinden, durch die sichtbaren Dinge dasselbe bezeugt, daß nämlich Einer es sei, der sie in's Dasein gerufen hat und regiert, so müssen gewiß diejenigen als recht geistig schwach erscheinen, die bei so hellem Scheine nicht sehen, sondern blind sind.[2]) Augustinus bemerkt darum mit Recht, der Apostel nenne die Götzendiener nicht unwissend, sondern daß sie die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten.[3]) Wahr also und treffend sind die kurzen Worte Beda's: Per naturæ bonum notitia creatoris inest cordibus hominum.... Omnis homo hanc vim sapientiæ naturaliter accipit, ut Deum ignorare non possit, nisi aut contemnat aut negligat.[4])

Möge hier noch eine Stelle des Clemens von Alexandrien angezogen werden: „Jedem Menschen ohne Ausnahme, sagt er, besonders aber dem Gebildeten, ist ein göttlicher Ausfluß eingeträufelt, so daß sie auch wider ihren Willen bekennen, daß Ein Gott ist, ohne Anfang und ohne Ende.“[5]) Ebenso spricht er: „Irgend

---

[1]) S. Irenæus adv. hæres. l. IV. c. 6. n. 5—7.

[2]) L. II. c. 27. n. 2.

[3]) Vides quomodo non eos dixerit veritatis ignaros, sed quod veritatem in iniquitate detinuerint. S. August. de Spiritu et litt. c. 12.

[4]) S. Beda Venerab. l. 3. in Job c. 5.

[5]) Clem. Alex. Cohortatio ad Gentes cap. 6. ed. Migne pag. 173. *Πᾶσι ἁπαξαπλῶς ἀνθρώποις, μάλιστα δὲ τοῖς περὶ λόγους ἐνδιατρίβουσιν, ἐν-*

eine Offenbarung Gottes als des Einen, Allmächtigen, ist wohl bei Allen, die bei gesundem Verstande sind, und zwar eine ganz natürliche, und ist diese Wohlthat aus Gottes Vorsehung Allen zu Theil geworden, welche nämlich der Wahrheit gegenüber nicht alle Scham abgelegt haben.“ [1])

Betrachtet man diese Art und Weise, wie die Väter sich hierin aussprechen und die Schuld der Heiden namentlich daraus ableiten, daß sie, anstatt naturgemäß aus den Geschöpfen auf den Schöpfer zu schließen, bei jenen stehen blieben, und diesen darüber vergaßen, — analog wie Sap. 13. — so kann die These des Traditionalismus in keiner Weise bestehen, als hätten nämlich die Väter All dieses gesagt in der Voraussetzung, daß die Uroffenbarung, durch die Ueberlieferung fortgepflanzt, in der Erziehung den Einzelnen zugekommen wäre, und somit die Quelle und das Fundament der Gotteserkenntniß gebildet hätte. Oder wo ist diese Voraussetzung bei irgend einem Kirchenlehrer auch nur angedeutet? oder warum hätte keiner der Väter hievon Erwähnung gemacht? warum hätten sie Alle in ihren Klagen und Vorwürfen gegen das Heidenthum gerade die Hauptsache, das wichtigste Moment übergangen? warum hätten sie gerade von jenem Punkte geschwiegen, durch den am meisten der Undank und die Schuld zu Tage treten würde? Ueberdies würde es schwer halten, die Schuld des Einzelnen im Heidenthume nachzuweisen, da dort die Erziehung, anstatt religiöse Kenntniß zu fördern, dieselbe nur entstellte, erschwerte, deren größtes Hinderniß war. Man ersieht zugleich aus den angeführten Texten, daß die anfängliche, unentwickelte Gottesidee keinem zum Vernunftgebrauch gekommenen Menschen fehlt; daß eine Entwickelung derselben für die natürliche Vernunft leicht und Pflicht ist, und daß die Schuld des Heidenthums darin liegt, in Letzterem gefehlt zu haben. Ursache des Irrthums ist aber der verkehrte Wille, wie der Apostel und Athanasius und Andere zeigen.

VI.

Auf das Engste mit dem Gotteserkennen verbunden ist das Erkennen des Sittengesetzes, und finden wir bei den Vätern Beides sehr

---

ἐστακταί τις ἀπόῤῥοια θεϊκή· οὗ δὲ χάριν καὶ ἄκοντες μὲν ὁμολογοῦσιν ἕνα τε εἶναι Θεὸν, ἀνώλεθρον καὶ ἀγένητον.

[1]) Θεοῦ γὰρ ἔμφασις ἑνὸς ἦν τοῦ παντοκράτορος παρὰ πᾶσι τοῖς εὖφρονοῦσι πάντοτε φυσική· καὶ τῆς ἀϊδίου κατὰ τὴν θείαν πρόνοιαν εὐεργεσίας ἀντελαμβάνοντο οἱ πλεῖστοι, οἱ καὶ μὴ τέλεον ἀπηρυθριακότες πρὸς τὴν ἀλήθειαν. (Stromat. l. V. c. 13. ed. Migne pag. 128.)

oft gemeinsam besprochen, und Beides als dem Menschen natürlich angeführt und behandelt. Es ist daher überflüssig nachzuweisen, daß die natürliche moralische Erkenntniß ein Beleg für das natürliche Gotteserkennen sei, und dies um so mehr, als dieser enge Zusammenhang von dem Traditionalismus angenommen ist. Kaum aber dürfte bei den Vätern seltener die Rede sein von der natürlichen Erkenntniß des Sittengesetzes, als vom natürlichen Gotteserkennen, und es geschieht dieses in der Regel unter Bezugnahme auf Rom. 2. 11 ff.

Nach Chrysostomus genügt den Heiden das Gewissen und Nachdenken (*λογισμός*), um Gutes von Bösem zu unterscheiden; mit jenen Worten Rom. 2. 11. habe der Apostel gezeigt, daß Gott den Menschen so erschaffen habe, daß er das Gute erwählen, das Böse meiden könne; darum würden sie nicht nach dem Gesetze, sondern nach ihrer natürlichen Erkenntniß gerichtet und verurtheilt.[1]) Nach dem Ausspruche des Basilius ist das natürliche Gesetz uns fast so natürlich, wie der natürliche Instinkt, wodurch wir den Schmerz und den Tod fliehen. Daß wir das moralische Uebel fliehen, verdammen, das haben wir von der Natur selbst, nicht aus Lehre oder Unterricht, ohne daß wir es zu lernen vonnöthen haben. Es genügt darum zur Entschuldigung den Heiden nicht, daß sie das geschriebene Gesetz nicht hatten, da sie ihre Pflicht durch das ohne Unterricht erworbene Gesetz der Natur erkannten.[2]) Dasselbe Naturgesetz nimmt Tertullian ebenfalls an: „Wenn Gott die Handlungen derer richtet, sowohl die im Gesetze, als

[1]) *Διὰ τοῦτο* (*Ἀπόστολος*) *ἔδειξε πάλιν, ὅτι αὐτάρκη τὸν ἄνθρωπον ἐποίησεν ὁ Θεὸς πρὸς τὴν τῆς ἀρετῆς αἵρεσιν, καὶ τὴν τῆς κακίας φυγήν*; und kurz zuvor erklärt er das *φύσει* mit *τοῖς ἐκ τῆς φύσεως λογισμοῖς*. S. Chrysost. in Rom. homil. 5. nn. 4 et 5.

[2]) S. Basil. in Hexaëm. hom. 9. n. 3 et 4. *Εἰσὶ δὲ καὶ παρ' ἡμῖν αἱ ἀρεταὶ κατὰ φύσιν, πρὸς ἃς ἡ οἰκείωσις τῆς ψυχῆς οὐκ ἐκ διδασκαλίας ἀνθρώπων, ἀλλ ἐξ αὐτῆς τῆς φύσεως ἐνυπάρχει. Ὡς γὰρ οὐδεὶς ἡμᾶς λόγος διδάσκει τὴν νόσον μισεῖν, ἀλλ' αὐτόματον ἔχομεν τὴν πρὸς λυποῦντα διαβολήν· οὕτως καὶ τῇ ψυχῇ ἔστι τις ἀδίδακτος ἔκκλισις τοῦ κακοῦ. Κακὸν δὲ πᾶν ἀῤῥωστία ψυχῆς, ἡ δὲ ἀρετὴ λόγον ὑγιείας ἐπέχει. Καλῶς γὰρ ὡρίσαντό τινες ὑγιείαν εἶναι τὴν εὐστάθειαν τῶν κατὰ φύσιν ἐνεργειῶν. Ὃ καὶ ἐπὶ τῆς κατὰ ψυχὴν εὐεξίας εἰπὼν, οὐχ ἁμαρτήσει τοῦ πρέποντος. Ὅθεν ὀρεκτικὴ τοῦ οἰκείου καὶ κατὰ φύσιν, αὐτῇ ἀδιδάκτως ἐστὶν ἡ ψυχή. Διὸ ἐπαινετὴ πᾶσιν ἡ σωφροσύνη, καὶ ἀποδεκτὴ ἡ δικαιοσύνη, καὶ θαυμαστὴ ἡ ἀνδρεία, καὶ ἡ φρόνησις περισπούδαστος· ἃ οἰκειότερά ἐστι τῇ ψυχῇ, ἢ τῷ σώματι ἡ ὑγιεία. . . .*

auch die ohne Gesetz sündigten, weil diese zwar das Gesetz nicht kennen, aber von Natur thun, was des Gesetzes ist — dann ist Richter gewiß der Gott, von dem das Gesetz und die Natur ist; diese vertritt bei denjenigen, die das Gesetz nicht kennen, dessen Stelle."[1]) Dieses Naturgesetz ist nach ihm das Allen gemeinsame Gesetz, vor aller Welt bekannt, eingeschrieben in natürliche Tafeln,[2]) und darum gebraucht er das Wortspiel lex naturalis und natura legalis.[3]) Von diesem Naturgesetze spricht Hilarius,[4]) spricht Ambrosius. Bei Letzterem ist es kein geschriebenes, sondern ein angebornes Gesetz, das nicht durch Unterricht zu eigen gemacht, sondern in den Einzelnen aus einer natürlichen Quelle eingeprägt ist,[5]) darum nennt er, ähnlich wie Tertullian, die Natur selbst die erste Lehrmeisterin des Guten,[6]) und Gaudentius erklärt dies: „Weil die Natur eine vernünftige ist, darum erkennt sie das natürliche Gesetz, so daß jeder Sünder, sei er Gottesleugner oder sonst ein Bösewicht, unentschuldbar ist.[7]) Hieronymus sagt vom Naturgesetz, daß es, in das Herz geschrieben, auf alle Völker sich erstreckt und Niemanden unbekannt blieb — quæ in corde scribitur, omnes continet nationes et nullus hominum est, qui hanc legem nesciat —,[8]) und wenn der Apostel sage: ego aliquando vi-

---

[1]) Tertull. cont. Marcion. l. 5. c. 13. natura, quæ legis est instar ignorantibus legem.

[2]) Wenn ein Vertheidiger des Traditionalismus bei Anlaß dieses Ausdruckes erwiedert, damit diese Schrift im Herzen etwas nütze, müsse man zuvor schon lesen können, so wird diese Erwiederung doch nicht im Ernste gemeint sein.

[3]) Natura prima omnium disciplina est. Omne autem quod contra naturam est, monstri meretur notam penes omnes, penes nos vero etiam elogium sacrilegii in Deum, naturæ Dominum et auctorem. Quæris legem Dei? Habes communem istam in publico mundi, in naturalibus tabulis, ad quas Apostolus solet provocare, ut quum in velamine fœminæ, *Nec natura vos,* inquit, *docet?* Ut quum ad Romanos natura facere dicens nationes ea, quæ legis sunt, et legem naturalem suggerat et naturam legalem. Tertull. de Corona militis c. 6.

[4]) In Ps. 118. lit. 15. n. 11.

[5]) Ea lex non scribitur, sed innascitur; nec aliqua percipitur lectione, sed profluvio quodam naturæ fonte in singulis exprimitur et humanis ingeniis hauritur. S. Ambr. epl. ad Iren.

[6]) S. Ambr. de fuga sæculi c. 3. n. 15.

[7]) S. Gaudent. Brixian. serm. 10. oder in Exod. serm. 8.

[8]) S. Hieron. epl. 121. ad Algas. q. 8.; cf. in Ezech. 29. (tom. 5. p. 353 ed. Vall.), in Matth. (tom. 7. p. 173), et in c. 1. epist. ad Galatas.

vebam sine lege, so gelte das von der Zeit der Unmündigkeit. Deutlich zeichnet dieses Naturgesetz der hl. Abt Dorotheus, Gott habe in der Schöpfung dem Menschen den Geist gegeben, damit dieser ihn lehre, das Böse vom Guten zu unterscheiden. [1])

Mit Umgehung zahlreicher weiterer Zeugen aus der Tradition sollen nur noch zwei aufgeführt werden, deren Worte dem Traditionalismus gegenüber um so mehr in's Gewicht fallen, als sie mit ängstlicher Sorgfalt die Nothwendigkeit der Gnade vertheidigen, Augustinus und Prosper. Augustinus sagt: „Mit der Hand dessen, der uns gebildet, hat die Wahrheit uns in die Herzen geschrieben: Quid tibi non vis fieri etc. Auch noch bevor das Gesetz gegeben, war Niemand darüber in Unwissenheit." [2]) Prosper aber spricht von dem natürlichen Gesetze und sagt, dessen Kenntniß sei noch „ein Ueberrest von der ursprünglich erschaffenen Natur, denn wenn selbst dieses Irdische zu ordnen die vernünftige Natur nicht im Stande wäre, dann wäre die Natur nicht entstellt, sondern vernichtet." [3])

Es ist also unleugbar eine von den Vätern allgemein ausgesprochene, anerkannte Lehre, daß der Mensch lediglich mit Anwendung seines natürlichen Denkvermögens die Erkenntniß des allgemeinen Sittengesetzes sich erwerben könne, und wirklich besitze, ohne Unterricht, ohne jede positive Offenbarung: dieses ist ein natürliches Erkennen, es ist leicht, bietet sich von selbst an, und ist darum allgemein, keinem Menschen fremd. Nulla anima sine crimine, quia nulla sine boni semine, sagt darum mit Recht Tertullian. [4]) Die gewiß deutlichen Ausdrücke der Väter lassen sicherlich keine Nothwendigkeit des Unterrichts zu, weder als causa efficiens per quam, noch auch als conditio sine qua non.

---

[1]) Quum formavit Deus hominem, immisit illi nescio quid divinum, mentem scl. quandam illustrem et callidam, quæ ipsum instrueret malum a bono secernere, eaque naturalis lex est. Nemo est qui conscientiam non habeat. S. Doroth. Abb. Bibl. Max. Patrum tom. 5. pag. 909.

[2]) S. August. in Ps. 57. n. 1. Manu formatoris nostri in ipsis cordibus nostris Veritas scripsit: *Quod tibi non vis fieri, ne facias alteri.* Hoc et antequam lex daretur, nemo ignorare permissus est.

[3]) S. Prosper Aquit. contra Collatorem c. 10. Quis ambigat, hanc sapientiam .... ex naturæ a Deo conditæ superesse reliquiis? Si enim nec ad ista terrena ordinanda rationalis animi vigeret ingenium, non vitiata esset, sed extincta natura.

[4]) De anima c. 41.

VII.

Die Controverse, die hier geführt wird, findet sich namentlich insoweit sie sich auf die apologetische Bedeutung der Frage bezieht, bereits bei den Vätern vorgelegt und theoretisch entschieden; denn praktisch war sie eigentlich durch die ganze altchristliche Apologetik bereits entschieden. An den hl. Basilius wurde von Amphilochius die Anfrage gestellt, was eher sei, Wissen oder Glauben. Basilius antwortete ihm brieflich. Zuerst verweist er auf die nie zu verkennende Wichtigkeit und den Einfluß des Autoritätsprinzips bei allem menschlichen Lernen: denn der Schüler glaubt zuerst dem Lehrer, daß dieser Buchstabe α Alpha heiße: aber anders verhält es sich beim Glauben an Gott (ἐν τῇ περὶ θεοῦ πίστει): da geht der Gedanke, die Gewißheit voraus, daß Gott ist. Diese Gewißheit aber gewinnen wir durch die Geschöpfe. Denn wir kennen seine Weisheit, Allmacht, Güte und was in ihm unsichtbar ist aus den Geschöpfen. So nehmen wir ihn auf als unsern und der Welt höchsten Herrn." [1])

Dasselbe spricht auch Augustinus aus. Consentius hatte sich ihm gegenüber ausgedrückt, als dürfe man in Glaubenswahrheiten keine Gründe verlangen. Augustinus erwiedert, Gott habe uns die Vernunft gegeben, man dürfe darum im Allgemeinen Gründe suchen. Wir könnten nicht glauben, wenn wir nicht vernünftige Seelen hätten. Nun gibt es in der Heilswahrheit Lehren, die wir mit der Vernunft nicht fassen können, die wir erst einstens schauen werden; in diesen geht der Glaube dem Verstande voran. Das ist vernünftig, und darum heißt es Nisi credideritis, non intelligetis (Is. 7. 9. nach den LXX). Wenn das aber vernünftig ist, so muß ein Grund dazu vorhanden sein, und dieser Grund muß diesem Glauben vorangehen „Si igitur rationabile est, ut ad magna quædam, quæ capi nondum possunt, fides præcedat rationem, proculdubio quantulacunque ratio quæ hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem.“ [2]) D. h. also mit andern Worten, der Glaube muß vernünftig sein, und darum muß die Vernunft vorher die Gründe kennen, warum man glauben soll.

Ein Gleiches über diese Frage finden wir bei Clemens von Alexandrien. Wie klar er sich für die natürliche Gotteserkenntniß aus-

---

[1]) S. Basil. epl. 235 (al. 401), ad Amphiloch.

[2]) S. August. epl. 120. ad Consentium. n. 3.

spricht, ist bereits oben nachgewiesen worden. Er mußte dieses um so mehr, als ja der Mensch vorzugsweise zur Gotteserkenntniß bestimmt, geschaffen ist. [1]) Darum anerkennt er, daß auch die Heiden einen Weg zu ihrer Vervollkommnung hatten, die (wahre) Philosophie, schon vor dem Glauben. Diese Philosophie [2]) hatte Theilchen der Wahrheit, besaß aber nicht die ganze Wahrheit, [3]) und auch dieses nicht mit großer Sicherheit, sondern mehr tastend. Als solche diente sie theilweise den Heiden in Ermangelung einer positiven Offenbarung, und war ihnen nothwendig als ein eigenes Testament, doch auch für jeden Christen ist sie nützlich und eine Vorschule für denjenigen, der mittels Beweisführung zum Glauben gelangt: [4]) sie ist somit eine Vorschule zum Glauben, [5]) nicht als ob durch die Philosophie der Geist schon die (geoffenbarte) Wahrheit besäße, sondern weil sie gleichsam als Vorstufe zur Erlangung der Wahrheit führt. [6])

VIII.

Um den Beweis hiemit abzuschließen, so gibt ein Rückblick auf die vorgeführten Belege folgendes Resultat: 1° Nach der Lehre der Väter gibt es eine Gotteserkenntniß, die mit Recht eine natürliche genannt wird und somit allgemein ist; 2° als subjectives Element dieses Erkennens stellt sich dar das ganze natürliche Erkenntnißvermögen des Menschen, als objective Erkenntnißquelle hingegen das geschaffene Sein, die Außenwelt sowohl als das Ich, insoferne sie sich in ihrer Existenz als Werke Gottes repräsentiren. 3° Die Nothwendigkeit irgend einer Offenbarung oder eines Unterrichtes ist nirgends behauptet, sondern geradezu ausgeschlossen und wird dieses natürliche Wissen von Gott als jedem Glauben nothwendig vorhergehend vorausgesetzt.

Es fällt somit als der allgemeinen Väterlehre widersprechend jedes System, das die natürliche Gotteserkenntniß leugnet, wie es Luther

---

[1]) Cf. Strom. l. VI. c. 8. ed. Mign. p. 287. *Ἄνθρωπος προηγουμένος γέγονεν εἰς ἐπιγνῶσιν Θεοῦ.*

[2]) Clemens beschreibt sie Strom. l. I. c. 7. vom Standpunkt des Eklektizismus.

[3]) L. c. lib. VI. c. 8. lib. I. c. 13. et c. 19.

[4]) Strom. lib. I. c. 5.

[5]) L. c. cap. 20. coll. cap. 7,

[6]) L. c. lib. I. c. 20. *καθάπερ ὁ πρῶτος καὶ ὁ δεύτερος βαθμὸς τῷ εἰς τὸ ὑπερῷν ἀνίοντι.*

gethan. Es steht hiemit im Widerspruche auch der Traditionalismus, weil dieses System eine absolute, physische Nothwendigkeit der Offenbarung behauptet, und, strenge genommen, der in der Kirche allgemein angenommene absolute Unterschied von natürlichen und Offenbarungswahrheiten in diesem Systeme nicht vorhanden ist. Es widerspricht aber den Vätern auch jene Ansicht, welche den Unterricht zwar nicht als causa efficiens, aber doch als conditio sine qua non verlangt. Denn während die Väter jeden Unterricht, jeden Einfluß der Erziehung ausschließen, und als einzige Faktoren die natürliche Vernunft und die Schöpfung anführen, wird in der genannten Ansicht ihnen geradezu widersprochen. Die Väter lehren ja ausdrücklich, daß der Mensch mit Vernunft ausgestattet ist, um Gott zu erkennen, daß er diese Erkenntniß aus sich schöpft und hiezu nicht mehr bedarf, als nur sich selbst, daß der Mensch zu dieser Erkenntniß cogente natura gelange, daß sie ihm angeboren sei u. s. w. Wie verhielte es sich aber damit, wenn diese gemäßigste Ansicht der Traditionalisten angenommen würde? Der menschliche Geist hätte in der Wurzel diese Kenntniß, der Mensch hätte das Gesetz in sein Herz eingeschrieben, allein er könnte es nicht distincte lesen, wenn er nicht durch Erziehung und Unterricht zum vollen Gebrauch seiner Vernunft gebracht würde. Der Mensch hätte in und aus sich nicht die Fähigkeit, in den ihm eigensten Functionen vom bloßen Vermögen zum Act zu gelangen — und doch treibt ihn die Natur selbst zur Erkenntniß Gottes. Er wäre in einem äußerst unvollkommnen, unfertigen Zustande. Natürlich gälte dies auch vom ganzen Menschengeschlechte, und dieses wäre nie zu einer religiösen oder sittlichen Idee gelangt, wenn nicht der Schöpfer dem ersten der Menschen eine Offenbarung gegeben, oder ihn sonst auf eine besondere Weise mit Wissen ausgestattet hätte. So wäre denn die Nothwendigkeit der Offenbarung nachgewiesen, aber eine *physische, absolute*, wie die Kirche sie nie angenommen. Der Mensch würde sich also nicht genügen, um Gott zu erkennen, er könnte dazu nicht *aus sich* gelangen, er bedürfte mehr als sich selbst. Ist dieses aber nicht das gerade Gegentheil von demjenigen, was die Väter einstimmig lehren?

Der Traditionalismus überhaupt aber kehrt sich ganz von dem Verfahren ab, welches von jeher von den Apologeten in der Vertheidigung der christlichen Religion eingeschlagen wurde. Ergibt sich schon hieraus ein Präjudiz gegen dieses neue System, so verliert es auch darum jede Berechtigung, weil damit der Religion gar nicht gedient

ist. Anstatt nämlich dem Rationalismus den Todesstoß zu geben, wirft es die Vernunft selbst über Bord, und setzt an die Stelle des vernünftigen Glaubens einen blinden Glauben: und während es theilweise zugesteht, daß für die gewöhnlichen Kenntnisse — welche die Religion und Sitte nicht betreffen — der Mensch hinlänglich ausgerüstet ist, leugnet es diese Fähigkeit für die eigentliche natürliche Bestimmung des Menschen und seiner Vernunft — ein Widerspruch, der sich mit der schöpferischen Vorsehung, unsers Erachtens, nicht vereinigen läßt.

Die christlichen Apologeten haben von jeher nur eine moralische Nothwendigkeit der Offenbarung behauptet, damit der Mensch die dem Naturzustande entsprechenden Acte der Erkenntniß und des Willens setzen könne: eine Nothwendigkeit, die sich nicht aus der physischen Fähigkeit des Menschen ergibt, sondern die aus der Schwierigkeit der ganzen fehlerfreien natürlichen Gottes- und Sittenerkenntniß abgeleitet wird, verbunden einerseits mit der der menschlichen Natur anhängenden Trägheit, andererseits mit den vielen äußeren Schwierigkeiten, die der Erwerbung einer vollständigen religiösen Erkenntniß sich entgegenstellen durch die Nahrungssorgen, Lebensstellung, Leidenschaften, verkehrte Erziehung und Gewohnheit u. s. w. Der hl. Thomas hat diese moralische Nothwendigkeit kurz in seiner Weise formulirt: „Ad ea etiam quæ de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit, hominem instrui revelatione divina: quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum homini proveniret, a cujus tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quæ in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit, quod de divinis per divinam revelationem instruerentur.“ [1])

Was die Erziehung, den Unterricht und das Auctoritätsprinzip anlangt, so sind wir weit davon entfernt, deren Werth und Wichtigkeit zu verkennen oder herabzusetzen, nur soll darüber die Würde der Vernunft nicht verkürzt werden. Die Philosophie selbst lehrt uns den natürlichen logischen Gang bei der Annahme einer Wahrheit auf Auctorität. Einer solchen muß wenigstens eine confuse und spontane Annahme der Auctorität selbst vorangehen, wie z. B. das Kind seinen Aeltern glaubt, weil es dieselben als überhaupt über sich stehend erkennt. Wenn es nun

[1]) Summa Th. p. 1. q. 1. art. 1. O.

auch öfters den Namen Gottes höret, bevor es vielleicht eine Idee von Gott hat, so wird hiedurch die Erkenntniß Gottes erleichtert, nicht gegeben, und zeigt sich hierin nur die Wichtigkeit des Unterrichtes für das religiöse Erkennen, ad bene esse, nicht aber die Nothwendigkeit ad simpliciter esse. Schön und tief philosophisch haben hierüber die beiden größten Theologen geschrieben, in Form eines Dialoges Augustinus (de Magistro, opp. tom. I.), und der hl. Thomas in scholastischer Weise (Quæst. disput. Q. 9. de Magistro).

§. 5.
Zwei Einwürfe.

Zwei Bedenken ganz besonders sind es, die zu beseitigen, hier am Platze sein möchte. Das erste derselben ergibt sich daraus, daß die Väter sehr oft sich dahin aussprechen, daß Gott nicht ohne Gott erkannt werden kann, und daß darum eine Offenbarung Gottes nothwendig sei. Diese Worte aber stehen dem bisher Gesagten und Vertheidigten in keinerlei Weise entgegen. Denn 1° drücken dieselben die absolute Erhabenheit Gottes über die geschaffene Erkenntniß aus, so daß ohne Kundgebung von Seite Gottes die geschaffene Vernunft in völliger Unkenntniß von Gott wäre. [1]) Eine solche Kundgebung oder Offenbarung Gottes ist aber wirklich gegeben, und zwar auf natürliche Weise durch die Vernunft und die sichtbare Schöpfung, und dann durch die übernatürliche Offenbarung, die in der Menschwerdung des Wortes gipfelt. [2]) Vorzüglich deutlich tritt diese Redeweise bei Irenäus [3]) hervor. „Gott ist zwar an sich gänzlich unsichtbar für uns, und darum kennt Niemand den Vater, als der Sohn, und wem der Sohn es offenbart; Gott kann nur durch seine Lehre erkannt werden, dies hat Christus selbst gelehrt, aber auch dieses, daß es Wille des himmlischen Vaters sei, erkannt zu werden, und so kennen ihn Alle, denen der Sohn ihn offenbart. Darum hat nämlich der Vater den Sohn geoffenbart, damit hinwiederum der Vater durch den Sohn Allen offenbar werde, und damit die Gläubigen und Guten selig werden. . . . Das Wort aber offenbart einmal Gott den Erschaffer durch die Schöpfung, durch die

---

[1]) Vergl. S. Hilarius de Trinit. l. I. n. 18. Idoneus enim (Deus) sibi testis est, qui nisi per se cognitus non est. Cf. l. X. n. 53.

[2]) S. Athanas. de incarn. Verbi n. 11 sqq.

[3]) Adv. hæres. l. IV. c. 6. n. 3—6.

Welt den Weltenbauer, durch das Gebilde den bildenden Meister, und dann durch den Sohn den zeugenden Vater."

Hervorzuheben ist hier noch eine Stelle des Cyrillus von Alexandrien, wo es ihm bei Anlaß der Worte: „erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem," darum zu thun ist, den Unterschied nachzuweisen, wie die Geschöpfe Licht genannt werden können, und wie das Wort, Gott, Licht ist. Die vernünftigen Geschöpfe sind Licht, nachdem sie selbst Licht erhalten haben, durch Mittheilung ihrer Kenntnisse an eine andere geschaffene Vernunft, und diese Erleuchtung würde eigentlich Unterricht, Offenbarung zu nennen sein. Aber Gottes Wort erleuchtet jeden Menschen, der in diese Welt kommt, nicht lehrend wie Menschen und Engel, sondern als schaffender Gott; so legt er in jedes Vernunftwesen, das er in's Dasein ruft, den Samen der Weisheit oder der Gotteserkenntniß und pflanzt ihm die Wurzel der Erkenntniß ein, und so vollendet er das Vernunftgeschöpf, indem er es theilnehmen läßt an seiner eigenen Natur, und in unsern Geist gleichsam einen leuchtenden Hauch, einen Strahl seines unbeschreiblichen Glanzes einsenkt, auf eine Weise, die ihm bekannt ist. [1])

Hierin ist nun gewiß Nichts zu finden, was dem Menschen das natürliche Vermögen der Gotteserkenntniß abspricht; denn daraus, daß die Gotteserkenntniß, von welcher wir reden, von Gott kommt, folgt noch keineswegs, daß sie nicht natürlich ist, d. h. nicht im Bereiche der dem Menschen von Natur zukommenden Kräfte und Vermögen liegt. Im Gegentheile leuchtet aus der ganzen Redeweise in dieser Stelle die Wirklichkeit eines natürlichen Gotteserkennens ein.

2° Nicht selten reden die Väter von einer sicheren, irrthumsfreien, genaueren Erkenntniß Gottes, welche für Alle ohne besondere Offenbarung nicht möglich ist; dies ist nichts Anderes, als was Thomas in der soeben angezogenen Stelle bespricht. (Summa Theol. p. 1. q. 1. art. 1.) Es ist nichts Anderes, als was die Apologeten

---

[1]) In Joannem l. I. pag. 97. Ὁ λόγος φωτίζει . . οὐ διδασκαλίκως, . . . ἀλλὰ μᾶλλον ὡς Θεὸς δημιουργίκως· ἑκάστῳ τῶν εἰς τὸ εἶναι καλουμένων σπέρμα σοφίας ἤτοι θεογνωσίας ἐντίθησι καὶ ῥίζαν ἐμφυτεύει συνέσεως, λογικόν τε οὕτως ἀποτέλει τὸ ζῶον τῆς οἰκείας φύσεως μέτοχον ἀποδεικνύων καὶ τῆς ἀφράστου λαμπρότητος ὥσπερ τινὰς ἀτμοὺς φωτοείδεις ἐνίεις τῷ νῷ καθὼς αὐτὸς οἶδε τρόπον τε καὶ λόγον.

stets vertheidigten, die moralische Nothwendigkeit der Offenbarung für das Menschengeschlecht, um zu einer menschenwürdigen natürlichen Gotteserkenntniß zu gelangen. [1])

3° Gelten manche Aussprüche von der absoluten Nothwendigkeit der Offenbarung für die übernatürliche, historische Heilsordnung, und manche für die beiden Arten von Nothwendigkeit zugleich. Hieher beziehen sich viele Stellen bei Clemens von Alexandrien.

Ein zweites Bedenken erhebt sich und zwar gegen den unter IV. angeführten patristischen Beweis, als ob die Väter der Kirche eine natürliche Gotteserkenntniß nicht anerkannt und namentlich den Heiden und unter diesen selbst den Philosophen eine solche nicht zuerkannt hätten. Es findet sich, um hier zwei Väter hervorzuheben, bei Augustinus und Clemens von Alexandrien sehr häufig der Gedanke, daß die alte Philosophie Vieles der Offenbarung und den Büchern des A. B. zu verdanken hatte, die ihr nicht fremd gewesen sein konnten. Auch suchte man dieses geschichtlich durch die Reisen der Philosophen und dergl. zu begründen, und aus dem Vergleiche der Aussprüche der heidnischen Philosophen mit der hl. Schrift nachzuweisen. Clemens beschäftigt sich ex professo mit dieser Frage. Nun muß man diese Thatsache eingestehen, denn sie liegt zu offen zu Tage. Allein dies thut keinen Eintrag. Denn 1° sind es dieselben Väter, deren klare und klarste Aussprüche zum Beweise für die Thesis oben angeführt worden sind. Einen Widerspruch aber bei denselben Vätern anzunehmen, sind wir um so weniger berechtigt, als dieser sonst oft in einem und demselben Werke sich vorfände. 2° Gründen die genannten Väter niemals ihre Behauptung auf die absolute Nothwendigkeit einer Offenbarung oder auf die gänzliche Unzulänglichkeit der Vernunft, sondern auf historische Thatsachen (Reisen u. s. w. der Philosophen) und auf den Vergleich der Werke, und somit ist ihre Lehre in dieser Beziehung keine principielle und theoretische, sondern spricht sich die historische Ueberzeugung aus von dem factischen Einflusse der Offenbarung und ihrer Ueberreste auf die religiösen Ansichten aller Völker und auch der Philosophen. 3° In der That leugnen sie nicht, daß die Philosophie Etwas aus sich könne, sondern behaupten nur dies, daß sie wirklich Manches aus der Offenbarung gestohlen habe und nun als ihr eigenes Werk ausgebe. Es ist somit dies Verfahren gegen den

---

[1]) Vergl. epla ad Diognet. c. 8. (edit. Hefele pag. 311).

Stolz und Hochmuth des Rationalismus gerichtet, welcher der Unredlichkeit geziehen und überführt wird, und ist zugleich ein Ausdruck der tiefen Ueberzeugung, wie nothwendig dem Menschengeschlecht die göttliche Offenbarung sei wegen der Unzulänglichkeit der Philosophie, die selbst im günstigsten Falle nur den Besseren zugänglich war, nie aber dem Volke.

Es ist dies ein Grundgedanke, der bei Clemens sowohl in den Stromata, als in seinem Pædagogus und Protrepticus oft wiederkehrt. Obwohl die menschliche Vernunft aus und für sich Vieles von Gott mit großer Mühe und vielem Fleiße erkannt und gefunden hat, so bleiben doch dem bei weitem größeren Theile der Menschen viele religiöse Wahrheiten, die zum ewigen Heile nothwendig sind, unzugänglich. So findet sich denn im Volke ein doppelter Atheismus, einmal indem es den wahren Gott nicht kennt, und dann indem es falsche Götter anerkennt und verehrt. [1])

Nicht minder kommen hier verschiedene ähnliche Aeußerungen des hl. Augustinus in Betracht, wo er diese Kenntniß der hl. Schriften des A. B. den Philosophen und vor Allen dem Plato zuerkennt. [2]) Doch beziehen sich diese seine Ansichten nicht auf die allen Menschen innewohnende Ueberzeugung von Gottes Dasein, noch das Vorhandensein religiöser Ideen überhaupt, sondern auf die mehr geläuterten Begriffe und Lehren von Gott, und namentlich auf jene Lehren, welche der christlichen Sprachweise sehr nahe kommen. Somit ist auch hier nur eine historische Erklärungsweise von dem Vorhandensein dieser Ideen bei den Heiden; die principielle philosophische Lösung der Frage gibt Augustinus selbst, wo er dieses Verhältniß Plato's und seiner Philosophie zu den Schriften des A. B. untersucht, und nach Constatirung des historischen Hergangs abschließt mit den Worten: „Doch woraus nur immer Plato seine Lehren geschöpft hat, sei es aus den vor ihm geschriebenen Büchern des A. B., oder vielmehr, wie der Apostel sagt: Quia quod notum est Dei etc. . . . so glaube ich zu Genüge dargethan zu haben, daß ich mit Recht mich an die Platoniker halte. [3])

---

[1]) Protrept. p. 19 et 20. Cf. Reinkens, de Clemente Presbytero Al. §. 5.

[2]) De civ. D. l. 8. c. 11.; de doctr. christ. l. 2. n. 43 ; retract. l. 2. c. 4. n. 2.

[3]) Sed undecunque illo ista didicerit sive precedentibus eum veterum libris, sive potius quomodo dicit Apostolus: Quia quod notum est . . . (Rom. 1.)

§. 6.
Nutzen und Bedeutung des Wortes.

In dem Vorausgegangenen wurde blos die theologische Seite der Frage besprochen, und blieben die philosophischen Argumente des Traditionalismus unberührt, weil dies dem Zwecke einer theologischen Abhandlung entsprechend schien. Doch kann diese Rücksicht nicht abhalten, gleichsam als Anhang eine kleine Excursion zu machen über den Gebrauch und Nutzen des Wortes, der Sprache, für das geistige Leben des Menschen und dessen Entwicklung.

Das Wort ist ein Zeichen, und zwar in individuo ein willkürliches; denn wenn es auch dem Menschen natürlich ist zu sprechen, wenn auch die Sprache eine natürliche Gabe ist, so ist es doch ihm anheimgegeben, dieses oder jenes Wort zur Bezeichnung einer Sache zu gebrauchen, d. h. zwischen einem bestimmten Worte und der damit bezeichneten Sache ist keine natürliche Verbindung, sondern diese hängt ab von einem ausdrücklichen oder äquivalenten Uebereinkommen der Menschen.[1]) Nehmen wir darum einen Menschen, der entweder vom Verkehr der Menschen ausgeschlossen war, oder dem ein Wort vorgesprochen wird, dessen Bedeutung er noch nicht kennt, so wird das Wort in ihm zunächst nur die Idee eines artikulirten Lautes wachrufen — sonorum imagines teneo [2]) —, er kennt das Wort nur

---

nunc non immerito me Platonicos philosophos elegisse cum quibus agam . . . satis, ut existimo, exposui. De Civit. Dei l. 8. c. 12.

[1]) In dieser Ausführung enthalten wir uns absichtlich jeglichen Urtheils über den Ursprung der Sprache, worüber jedenfalls, so lange es sich um das aprioristische Forschen handelt, ein gewisses, sicheres Resultat sich nicht ergeben dürfte und nur von Möglichkeiten gehandelt werden könnte: diese Frage muß aus der geschichtlichen und namentlich biblischen Forschung entschieden werden. Es soll diese kurze Excursion nur das Verhältniß zwischen Wort und Begriff im psychologischen Entwicklungsprozesse besprechen, um die traditionalistischen Ansichten zurückzuweisen, ohne jedoch in das andere, rationalistische Extrem zu gerathen von der Erfindung der Sprache überhaupt durch den Menschen. Auch ist es zunächst nur in unserer Absicht gelegen, einige Ideen Augustins hier zu entwickeln, ohne dieselben philosophisch weiter zu erörtern. Ueber diese wichtige Frage vergleiche man Kaulen, die Sprachverwirrung von Babel. 10. Kap.

[2]) S. Aug. Conf. l. X. — Verbis nisi verba non discimus, imo sonitum strepitumque verborum. Nam si ea, quæ signa non sunt, verba esse non possunt: quamvis iam auditum sit verbum, nescio tamen verbum esse, donec quid significet sciam. Rebus ergo cognitis, ver-

materiell, das er im besten Falle nachsprechen kann; allein als denkendes Wesen wird er aus den Umständen, und weil er selbst spricht, von selbst erkennen, daß dies Wort als Zeichen für eine Sache dienen soll, und fragt darum: Was soll dieses Wort heißen, bedeuten? Er sucht das Zeichen formell kennen zu lernen. Will der Sprechende das Wort formell dem Hörenden zeigen, so muß er beim Aussprechen des noch unbekannten Wortes entweder die Sache selbst zeigen, oder deren Bild, oder durch Umschreibung und Beschreibung dieses bewerkstelligen, oder statt des unbekannten Wortes ein bekanntes setzen — dieses leistet das Wörterbuch für fremde Sprachen, leisten die Synonyma in derselben Sprache. Schön und geistreich führt dies der hl. Augustinus in mehreren Beispielen vor die Augen, auch bezüglich einiger Acte und zwar nicht blos in individuo, sondern auch in genere, z. B. Laufen u. s. w.[1]) Erst dann, wenn der Hörer auf diese Weise einen Begriff der Sache gewonnen hat, kennt er das Zeichen, das Wort formell. Das Wort wird sodann im Schatze des Gedächtnisses aufbewahrt und ruft dann, so oft es gesprochen oder gelesen wird, im Hörer oder Leser jenen Begriff wieder wach, da es unter allen Zeichen als das passendste zu erachten ist, einen bestimmten Begriff an sich zu binden.

Es ist somit philosophisch genommen ganz und gar unmöglich, was der Traditionalismus, selbst in der gemilderten Form des P. Ventura, bezüglich der geistigen, religiösen und sittlichen Idee behauptet, daß das Wort dem Geiste diese Ideen darbiete, exhibire, und hierin die Function übernehme, die bezüglich der den materiellen Dingen entnommenen Ideen der intellectus agens habe. Die Genesis der religiösen Ideen ist eine ganz andere, und gründet sich auf das dem Geiste angeborne Streben nach dem Universalen, auf die Betrachtung der Außenwelt, und namentlich auf die Reflexion in das eigene Sein und Denken und Leben. Der psychologische Standpunkt jenes Systems ist sohin ein ganz verfehlter, und bringt, statt die Frage zu lösen, nur neue, unlösbare Fragen und Räthsel.

---

borum quoque cognitio perficitur: verbis vero auditis, nec verba discuntur. Non enim ea verba quæ novimus, discimus: aut quæ non novimus, didicisse nos possumus confiteri, nisi eorum significatione percepta, quæ non auditione vocum emissarum, sed rerum significatarum cognitione contingit. (de Mag. c. 11. n. 36.)

[1]) De Magistro.

Aus der angeführten, der Erfahrung, der Natur der Dinge und der Autorität des heil. Augustinus entnommenen Theorie erhellt von selbst, daß die Ansicht von der Nothwendigkeit des Wortes zum Denken, wie sie vom Traditionalismus verfochten wird, sich auch nicht auf das religiöse und sittliche Erkennen erstreckt; denn überall gilt der Satz, daß das Wort als solches nicht verstanden werden kann, wenn der Hörer noch keinen Begriff von der dadurch bezeichneten Sache hat und das Verhältniß des Wortes zu diesem Begriffe, beziehungsweise zu der Sache kennt, mit andern Worten, die Sprache, das Wort setzt nicht blos den Verstand als Vermögen, sondern schon Verstandes-(Denk-) Akte voraus, und zwar bezüglich des durch das Wort zu bezeichnenden Gegenstandes. —

Ebensowenig kann behauptet werden, daß das Wort nothwendig sei zum reflexiven Denken oder zum Urtheilen: die Gründe sind dieselben wie oben.

Bei all diesem kann der große, ja unberechenbare Nutzen des Wortes nicht bestritten werden, und muß das Wort als das vorzüglichste Mittel der Mittheilung der Gedanken, somit des Unterrichtes und der menschlichen Geistesentwicklung angesehen werden, und ist dasselbe, wie nachgewiesen wurde, zwar nicht absolut nothwendig zum Denken überhaupt, jedoch relativ nothwendig ad melius esse, wie die Scholastiker sagten.

Betrachten wir aufmerksam unsere Denkoperationen, so finden wir diese, selbst die abstractesten, begleitet von Vorstellungen unsrer Phantasie, welche bei eingetretenen Störungen der Phantasie auch störend einwirken auf das Denken. Nun hat das Wort einerseits von allen sinnlichen Gebilden am meisten gemein mit den universellen Ideen, indem ein und dasselbe Wort Dreieck allen Dreiecken entspricht, andrerseits ist es das gewissermaßen geistigste aller Gebilde, indem es durch Abbeugung, Stellung, Articulation, Mannichfaltigkeit allen Ideen entspricht, für welche sehr schwer ein anderes sinnliches Zeichen zu setzen wäre — ich erwähne nur beispielsweise die Partikeln Weil, Wenn u. s. w. Somit ist das Wort ungemein geeigenschaftet, einestheils dem Menschen in seinem eigenen Denken eine Hülfe zu sein, die Gedanken zu formuliren, zu ordnen, zu klären — klare Gedanken und klare Sprache unterstützen sich gegenseitig — anderntheils ist es aus demselben Grunde das geeignetste Mittel der Mittheilung von Ideen und Gedanken an andere denkende Wesen. So gelangt der Mensch

durch das Wort in kurzer Zeit in den Besitz von Wahrheiten, zu deren Erkenntniß viele Andere oft große Mühe und lange Zeit aufwenden mußten. Und ohne daß das Wort als solches neue Ideen gibt, vermag es in der Mittheilung, und namentlich im Unterrichte die Aufmerksamkeit des Geistes zu erwecken, auf gewisse Gegenstände zu lenken, durch Ordnung der Gedanken und durch Zusammenstellung der Ideen neue Kenntnisse im Geiste anzuregen, und die Dinge unter neuen Gesichtspunkten vorzuführen. Dieses gilt von den speculativen Wahrheiten.

Von welcher Wichtigkeit die Sprache für das historische Wissen sei, das nachzuweisen bedarf nicht vieler Ausführung und kann hier füglich übergangen werden.

II. Theil.

Wesen und Eigenschaften der natürlichen Gotteserkenntniß.

Die Fragen, welche über die Eigenschaften, über das Wesen der natürlichen Gotteserkenntniß zu erörtern sind, und in der Theologie gewöhnlich behandelt werden, sind folgende:

1) Ist das natürliche Gotteserkennen unmittelbar oder mittelbar?

2) Ist es angeboren oder erworben durch Selbstthätigkeit des Geistes?

3) Ist es wahr und in wie weit?

4) Ist es gewiß?

Dies sind die vier Fragen, die in ebensoviel Abschnitten gelöst werden sollen auf Grund der Väterlehre.

I. Abschnitt.

Mittelbarkeit des natürlichen Gotteserkennens.

Die Ansichten der Theologen in dieser Frage sind die verschiedenartigsten, und namentlich auf's Engste verwachsen mit dem philosophischen Systeme, zu dem die verschiedenen Theologen hinneigen. Doch lassen sich dieselben, mit Umgehung verschiedener Nüancirungen und Gradverschiedenheiten in folgender Weise gruppiren: 1) Die erste Gruppe dürften diejenigen bilden, welche auf rein idealistischem Standpunkte stehend, den Anfang alles Erkennens, und somit auch der Gotteserkenntniß in der abstracten Idee des Absoluten erblicken.

Dieser Gruppe mag wohl jetzt nicht leicht ein Theologe angehören. 2) Viele Theologen halten die Ansicht von einem unmittelbaren Gotteserkennen, daß Gott nämlich unmittelbar durch sich selbst sich dem Geiste offenbare; daß die hieraus entstandene Idee (Gottesidee, Gottesbewußtsein) — sei es actuell oder habituell, zur Natur der Seele gehöre, als das eigentliche Licht der Vernunft, als Grund aller übrigen Erkenntniß. Diese Ansicht ist verschiedenartig formulirt, modifizirt und weiter oder enger genommen worden; auch wurden verschiedene Auslegungen des Wortes „unmittelbar" gegeben. Außerdem dürften hierher alle diejenigen gehören, welche eine angeborne Gottesidee annehmen; denn die angeborne Idee wird immer eine unmittelbare sein. 3) An dritter Stelle sind diejenigen anzuführen, welche, dem größeren Theile der Schule und namentlich dem heil. Thomas folgend, die Gotteserkenntniß eine mittelbare nennen, die erst aus der Betrachtung des endlichen Seins gewonnen wird, so daß die Kenntniß des Endlichen der des Unendlichen vorausgeht und vorausgehen muß.

Bei der Prüfung dieser Systeme konnten wir uns nie ganz des Gedankens entschlagen, als ob den beiden ersteren wenigstens ein Schatten von Dualismus inne wohne — ob mit Recht oder Unrecht, soll nicht entschieden werden. Denn entweder kann man nicht annehmen, daß der Geist aus der Betrachtung des Endlichen zum Unendlichen sich erhebe – gleichsam als ob jenes nicht wirklich ein Abbild des Unendlichen wäre und man nicht aus der endlichen Wirkung zu irgend einem Erkennen der unendlichen Ursache zu gelangen im Stande wäre — oder man kann sich mit dem Gedanken nicht befreunden, daß man ohne vorhergehende actuelle ideale Begriffe vom Sinnlichen zum Abstracten und Uebersinnlichen sich erheben könne. Es liegt in der Natur der Sache, daß die gegenwärtige Frage im innigsten Zusammenhange steht mit den Theorien von Geist und Leib und der zwischen ihnen bestehenden Verbindung. Mit obiger Bemerkung soll natürlich kein Urtheil gefällt werden gegen irgend ein katholisches System.

Die Lehre, welcher wir uns anschließen, ist die der Schule; dieselbe soll jetzt vor Allem aus der Tradition begründet werden, damit dann mit desto größerer Leichtigkeit etwaigen Schwierigkeiten begegnet, und die Gründe derjenigen, die eine unmittelbare Gottesidee annehmen, erwogen werden können.

Es wird aus dem patristischen Beweise, der hier durchzuführen ist, klar werden, daß eine wirklich unmittelbare Kenntniß von Gott Niemand in diesem sterblichen Leben hat — wenigstens nicht auf natürliche Weise, noch regelmäßig —, sondern daß die Väter im großen Ganzen nur eine mittelbare Kenntniß von Gott annehmen. Die hauptsächlichsten Belege für diese Behauptung liefern die Controversen gegen die Gnostiker und die Anomäer (Eunomianer), doch finden sich deren sehr viele auch bei den Apologeten, und sonstigen Anlässen.

Vor Allem ist es eine allgemeine Lehre der Väter, daß natürlicher Weise kein Mensch Gott unmittelbar schauen könne, daß er für die natürliche Vernunft absolut unsichtbar sei. Wie der Apostel Gott absolut und schlechthin unsichtbar nennt,[1]) und Christus selbst sagt: Neque Patrem quis novit, nisi Filius et cui voluerit Filius revelare;[2]) wie es bei Job[3]) heißt: Deus magnus vincens scientiam nostram; so nennen auch die Väter Gott schlechthin unsichtbar und zwar nicht blos dem sinnlichen Auge, sondern auch dem geistigen; so daß Gott ganz und gar über alles erschaffene Erkennen erhaben sei, wie er erhaben ist über alles erschaffene Sein. Doch habe er sich nicht ungekannt gelassen, sondern sich zu erkennen gegeben; dieses sei geschehen durch die Schöpfung, durch die geschaffenen Wesen, deren Dasein, Ordnung, Harmonie, Zweckmäßigkeit: daraus werde der Eine Schöpfer, Gott gekannt.

Um jedoch jeder Zweideutigkeit und Unbestimmtheit zuvorzukommen, sei hier wiederholt bemerkt, was bereits öfters gesagt wurde. Man muß wohl unterscheiden zwischen der allen zur Vernunft gelangten Menschen gemeinsamen, anfänglichen, elementaren, unentwickelten, und der durch Aufmerksamkeit, Nachdenken entwickelten Gotteserkenntniß, Gottesidee. Während wohl der letzteren Wenige die Mittelbarkeit absprechen dürften, sind es viele Theologen und katholische Philosophen, welche der ersteren die Unmittelbarkeit vindiciren, und ohne sie die zweite für geradezu unmöglich halten. Es ist darum im Folgenden das Hauptgewicht auf die erste, unentwickelte Gottesidee zu legen und dieselbe als mittelbare nachzuweisen, jedoch soll auch von jenen Stellen nicht abgesehen werden, welche das ganze natürliche Gotteserkennen behandeln und es als ein vermitteltes darstellen. Es wird nicht unnütz sein, dabei auf einige kurze Zeugnisse hinzuweisen, welche jegliches unmittelbare Gotteserkennen verwerfen.

---

[1]) I. Timoth. 1. 17. [2]) Matth. 11. 27. [3]) Job 36. 26.

Nach der allgemeinen Lehre der Väter ist Gott dem natürlichen Erkennen geradezu unsichtbar (inconspicabilis, invisibilis) in seiner Herrlichkeit, wegen seiner Erhabenheit (eminentia), aber nicht ungekannt: es ist Gott eigen, nicht gesehen, sondern aus den Werken erkannt zu werden, [1]) er ist unsichtbar (*ἀόρατος τῇ φύσει, μηδόλων ὁρώμενος*), [2]) und weil Gedanke und Wort sich gegenseitig aufnehmen, ist Gott auch ineffabilis, [3]) *ἀόρατος καὶ ἄῤῥητος*, [4]) darum gilt auch hier das Wort des Apostels von seiner Entrückung, wo er audivit verba arcana, quæ non licet homini loqui: das non licet (*οὐκ ἐξόν*) ist so viel als non potest. [5])

Die Mittelbarkeit unsrer Gotteserkenntniß läßt sich aus den anzuführenden Stellen leicht nachweisen, in denen zugleich auf das Mittel selbst ausdrücklich hingewiesen wird.

Unter den Apologeten stehe zuerst Athenagoras, welcher in seiner Legatio pro Christianis den christlichen Monotheismus gegen den heidnischerseits so oft gemachten Vorwurf des Atheismus vertheidigt, da ja jeder vernünftige Mensch zum Monotheismus kommen müsse. Die Christen, so entgegnet er, verehren den Einen, persönlichen, von der Welt unterschiedenen Gott, dem Huldigung darzubringen sie viele Pfänder besitzen in der schönen Ordnung der Welt, in der Harmonie des Universums, in dessen Größe, Pracht, Gestalt und innerer Einrichtung. [6]) Auch die Dichter und Philosophen hätten den Einen wahren Gott gesucht und von ihm gesprochen: so habe Euripides zweifelnd und zaudernd von der Mehrheit der Götter, von dem Einen aber mit Zuversicht gesprochen: das Erstere (Polytheismus) ist die gemeine Ueberzeugung ohne Nachdenken und Forschen (*κατὰ τὴν κοινὴν πρόληψιν ἀνεπιστημένως*), [7]) Letzteres (der Monotheismus) ist ent-

---

[1]) S. Hilar. in Ps. 118. v. 58.; in Ps. 135. v. 5.; S. Iren. adv. hær. l. II. c. 6.

[2]) S. Athan. de incarn. Verbi n. 32. *Θεοῦ γὰρ ἴδιον μὴ ὁρᾶσθαι μέν, ἐκ δὲ τῶν ἔργων γινώσκεσθαι.*

[3]) Orig. de princ. l. 2. c. 7.

[4]) Clemens Alex. Strom. l. 5. c. 12. ed. Mign. 116. 117.

[5]) Origen. und Clemens Al. ll. cc.

[6]) L. c. n. 4.

[7]) Es ist hiemit jedoch nicht gesagt, als sei der Polytheismus die gemeinsame, natürliche Ueberzeugung, sondern nur dasjenige, was ihm zu Grunde liegt, die Ueberzeugung von der Gottheit überhaupt ist dem Menschen natürlich, die in dem unwissenden, durch Gewohnheit und Unsittlichkeit irregeleiteten gemeinen Volke entstellt wurde, während die aufrichtige, unbefangene Forschung zum Einen Gott führt.

standen durch Läuterung der wahren Wissenschaft (ὁ κατ᾽ ἐπιστήμην νοητὸς θεός). Euripides habe den Unsichtbaren in den Werken gesucht, und sah das, was von ihm durch die Luft und durch die Erde kund ist. Denjenigen, dessen Werke diese sind, durch dessen Geist sie regiert werden, habe er als Gott erkannt. . . . [1]) Auch haben überhaupt Dichter und Philosophen diese Wahrheit einigermaßen erreicht nach einem Mitgefühle (συμπαθεία) des göttlichen Hauches, durch die eigene Seele angetrieben, zu suchen, ob er gefunden werden könne.[2])

In der folgenden Stelle des hl. Theophilus ist wohl die positive Behauptung der mittelbaren Erkenntniß einer Ausschließung der unmittelbaren gleich zu achten. Der Heide Autolykus hatte mit spöttischem Witze zu Theophilus gesagt: [3]) „Zeige mir deinen Gott!"

---

[1]) Legatio pro Christianis n. 5.

[2]) L. c. n. 7.

[3]) Theophil. Antioch. ad Autolyc. n. 2 sqq. Ἀλλὰ καὶ ἐὰν φῇς, δεῖξόν μοι τὸν θεόν σου· κἀγώ σοι εἴποιμι ἄν, δεῖξόν μοι τὸν ἄνθρωπόν σου. Ἐπεὶ δεῖξον βλέποντας τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς ψυχῆς σου, καὶ τὰ ὦτα τῆς καρδίας σου ἀκούοντα. Ὥσπερ γὰρ οἱ βλέποντες τοῖς ὀφθαλμοῖς τοῦ σώματος κατανοοῦσι τὴν τοῦ βίου καὶ ἐπίγειον πραγματείαν, ἅμα δοκιμάζοντες τὰ διαφέροντα ἤτοι φῶς ἢ σκότος, . . . ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ὑπ᾽ ἀκοὴν πίπτοντα ἢ ὀξύφωνα ἢ βαρύφωνα ἢ ἡδύφωνα· οὕτως ἔχοι ἂν καὶ περὶ τὰ ὦτα τῆς καρδίας, καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς τοὺς τῆς ψυχῆς, δύνασθαι θεὸν θεάσασθαι. Βλέπεται γὰρ θεὸς τοῖς δυναμένοις αὐτὸν ὁρᾶν, ἐπὰν ἔχωσι τοὺς ὀφθαλμοὺς ἀνεωγμένους τῆς ψυχῆς. Πάντες γὰρ ἔχουσι τοὺς οφθαλμοὺς, ἀλλὰ ἔνιοι ὑποκεχυμένους καὶ μὴ βλέποντας τὸ φῶς τοῦ ἡλίου. Καὶ οὐ παρὰ τὸ μὴ βλέπειν τοὺς τυφλοὺς ἤδη καὶ οὐκ ἔτι τὸ φῶς τοῦ ἡλίου φαῖνον, ἀλλὰ ἑαυτοὺς αἰτιάσθωσαν οἱ τυφλοὶ καὶ τοὺς ἑαυτῶν ὀφθαλμούς. Οὕτω καὶ σὺ, ὦ ἄνθρωπε ἔχεις ὑποκεχυμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς ψυχῆς σου ὑπὸ τῶν ἁμαρτημάτων καὶ τῶν πράξεων σου τῶν πονηρῶν. Ὥσπερ ἔσοπτρόν ἐστι λβωμένον, οὕτω δεῖ τὸν ἄνθρωπον ἔχειν καθαρὰν ψυχήν. Ἐπὰν οὖν ᾖ ἰὸς ἐν τῷ ἐσόπτρῳ, οὐ δύναται ὁρᾶσθαι τὸ πρόσωπον τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῷ ἐσόπτρῳ. Οὕτω καὶ ὅταν ᾖ ἁμαρτία ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, οὐ δύναται ὁ τοιοῦτος ἄνθρωπος θεωρεῖν τὸν Θεόν. δεῖξον οὖν καὶ σὺ σεαυτὸν, εἰ οὐκ εἶ μοιχός . . . · τοῖς γὰρ ταῦτα πράσσουσι ὁ θεὸς οὐκ ἐμφανίζεται, ἐὰν μὴ πρῶτον ἑαυτοὺς καθαρίσωσιν ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ. . . Σοί, ὦ ἄνθρωπε, ἐπισκοτοῦσιν αἱ ἀσέβειαι πρὸς τὸ μὴ δύνασθαί σε ὁρᾶν τὸν θεόν. — Ἐρεῖς οὖν μοι· σὺ ὁ βλέπων, διήγησαί μοι τὸ εἶδος τοῦ Θεοῦ. Ἄκουε, ὦ ἄνθρωπε, τὸ μεν εἶδος τοῦ Θεοῦ ἄῤῥητον καὶ ἀνέκφραστον καὶ μὴ δυνάμενον ὀφθαλμοῖς σαρκίνοις ὁραθῆναι. Δόξῃ γάρ ἐστιν ἀχώρητος, μεγέθει ἀκατάληπτος, ὕψει ἀπερινόητος . . . εἰ γὰρ φῶς αὐτὸν εἴπω, ποίημα αὐτοῦ λέγω, εἰ λόγον εἴπω, ἀρχὴν αὐτοῦ λέγω· νοῦν ἐὰν

Da entgegnete Theophilus: „Zeige mir deinen Menschen, dann werde ich dir meinen Gott zeigen.“ Warum dieses? Weil die Gotteserkenntniß viel, ja fast ganz und gar vom sittlichen Werthe des Menschen abhängt. Das geistige Auge, der Verstand wird umnachtet, wenn aus dem Herzen die Leidenschaften wie düstere Nebel aufsteigen, die Seele wird taub im Getümmel der Laster, und ist nicht mehr im Stande ein Spiegel zu sein, in dem sich der Glanz der Gottheit abspiegelte. „Du sagst mir also: Du, der du Gott siehst, beschreibe mir seine Gestalt. So vernimm denn: Gottes Gestalt kann man nicht angeben, noch beschreiben, noch mit sinnlichen Augen wahrnehmen; denn er ist wegen seiner Herrlichkeit unnahbar, wegen seiner Größe unermeßlich, seine Erhabenheit übersteigt unsern Verstand, seine Macht jeden Vergleich, an Weisheit ist Niemand ihm ähnlich, an Güte Niemand ihm nahe, sein Wohlthun könnte Niemand ganz auserzählen: denn wenn ich ihn Licht nenne, so nenne ich sein Werk, — wenn Wort, seinen Vorrang und seine Herrschaft, — wenn Verstand, seine Wissenschaft, — wenn Geist (πνεῦμα), meinen eigenen Athem, — wenn Weisheit, so nenne ich das, was von ihm hervorgeht, — wenn Stärke, seine Allmacht, — wenn Macht, sein Wirken, — wenn Vorsehung, seine Gütigkeit, — wenn ich sage Reich, so nenne ich seine Herrlichkeit, — wenn Herrschaft, so nenne ich ihn Richter, — wenn Richter, dann gerecht, — wenn ich ihn Vater heiße, dann nenne ich ihn Alles .... Er heißt

---

εἴπω, φρόνησιν αὐτοῦ λέγω . . . πατέρα ἐὰν εἴπω, τὰ πάντα αὐτὸν λέγω. . . . Θεὸς δὲ λέγεται διὰ τὸ τεθεικέναι τὰ πάντα ἐπὶ τῇ ἑαυτοῦ ἀσφαλείᾳ, καὶ διὰ τὸ θέειν. τὸ δὲ θέειν ἐστὶ τὸ τρέχειν καὶ κίνειν, καὶ ἐνεργεῖν καὶ τρέφειν καὶ προνοεῖν καὶ κυβερνᾷν καὶ ζωοποιεῖν τὰ πάντα . . . οὐρανοὶ μὲν γὰρ ἔργον αὐτοῦ εἰσιν, γῆ ποίημα αὐτοῦ ἐστι . . . καὶ τὰ πάντα ὁ Θεὸς ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι· ἵνα διὰ τῶν ἔργων γινώσκηται καὶ νοηθῇ τὸ μέγεθος αὐτοῦ. — Καθάπερ γὰρ ψυχὴ ἐν ἀνθρώπῳ οὐ βλέπεται ἀόρατος οὖσα ἀνθρώποις, διὰ δὲ τῆς κινήσεως τοῦ σώματος νοεῖται ἡ ψυχή· οὕτως ἔχοι ἂν καὶ τὸν θεὸν μὴ δύνασθαι ὁραθῆναι ὑπὸ ὀφθαλμῶν ἀνθρωπίνων· διὰ δὲ τῆς προνοίας καὶ τῶν ἔργων αὐτοῦ βλέπεται καὶ νοεῖται. ὃν τρόπον γὰρ καὶ πλοῖον θεασάμενός τις ἐν θαλάσσῃ κατηρτισμένον καὶ τρέχον καὶ κατερχόμενον εἰς λιμένα, δῆλον ὅτι ἡγήσεται εἶναι ἐν αὐτῷ κυβερνήτην τὸν κυβερνῶντα αὐτό· οὕτω δεῖ νοεῖν εἶναι τὸν θεὸν κυβερνήτην τῶν ὅλων, εἴγε οὐ θεωρεῖται ὀφθαλμοῖς σαρκίνοις διὰ τὸ αὐτὸν ἀχώρητον εἶναι. Εἰ γὰρ τῷ ἡλίῳ ἐλαχίστῳ ὄντι στοιχείῳ οὐ δύναται ἄνθρωπος ἀτενίσαι διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν θέρμην καὶ δύναμιν, πῶς οὐχὶ μᾶλλον τῇ τοῦ θεοῦ δόξῃ ἀνεκφράστῳ οὔσῃ ἄνθρωπος θνητὸς οὐ δύναται ἀντωπῆσαι; κ. τ. λ.

θεός von *θέειν* und *τεθηκέναι*, weil er Alles gesetzt hat und ihm Ständigkeit gibt und wirkt. . . . Alles hat Gott gemacht, da es zuvor nicht war, damit er aus seinen Werken erkannt, und seine Herrlichkeit verstanden werde. Denn wie die menschliche Seele nicht gesehen werden kann, sondern, dem Menschen [1]) unsichtbar, nur aus den Bewegungen des Körpers erkannt wird, so ist Gott den Menschen unsichtbar, aber er wird aus seiner Vorsehung und seinen Werken erkannt, gerade so wie die Anwesenheit des Steuermanns, wenn er auch selbst nicht gesehen wird, aus dem Laufe des Schiffes, wie der König aus der Ordnung des Staates erkannt wird."

Athanasius bietet hiefür Stellen, die beredt und erhaben zugleich sind, aus deren Zahl hier einige stehen mögen. In seinem *Λόγος κατὰ Ἑλλήνων* unterscheidet er ausdrücklich eine zweifache Offenbarung Gottes, eine natürliche und eine übernatürliche. Jene besteht in den Werken Gottes, in denen er mit lauter Stimme zu uns redet (*κέκραγε*), diese tritt (vollendet) an uns heran in der Lehre Christi. [2]) Wenn gleich Gott über alles Sein und menschliches Erkennen erhaben ist, so hat er doch den Menschen nach seinem Ebenbilde geschaffen und dadurch fähig gemacht, der Dinge Wesen und Natur zu erkennen; er hat ihm verliehen den Gedanken seiner eigenen Ewigkeit, damit der Mensch diese Aehnlichkeit bewahre und niemals sein Auge von Gott ablenke. [3]) Fragen wir bei Athanasius nach dem Mittel dieser Erkenntniß, so nennt er uns die Betrachtung und Erkenntniß des eigenen Ich's, und die Betrachtung des Wirkens, der Vorsehung Gottes in der

---

[1]) D. h. dem andern, nicht dem eigenen Ich, das ja die Seele unmittelbar wahrnimmt.

[2]) Oratio contra Gentes n. 1. *Ἡ μὲν περὶ τῆς θεοσεβείας καὶ τῆς τῶν ὅλων ἀληθείας γνῶσις οὐ τοσοῦτον τῆς παρὰ τῶν ἀνθρώπων διδασκαλίας δεῖται, ὅσον ἀφ᾽ ἑαυτῆς ἔχει τὸ γνώριμον· μόνον οὐχὶ καθ᾽ ἡμέραν τοῖς ἔργοις κέκραγε, καὶ ἡλίου λαμπρότερον ἑαυτὴν διὰ τῆς Χριστοῦ διδασκαλίας ἐπιδείκνυται.*

[3]) L. c. n. 2. *Ὁ μὲν τοῦ παντὸς καὶ παμβασιλεὺς Θεὸς, ὁ ὑπερέκεινα πάσης οὐσίας καὶ ἀνθρωπίνης ἐπινοίας ὑπάρχων, ἅτε δὲ ἀγαθὸς καὶ ὑπέρκαλος ὢν, διὰ τοῦ ἰδίου Λόγου τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὸ ἀνθρώπινον γένος κατ᾽ ἰδίαν εἰκόνα πεποίηκε, καὶ τῶν ὄντων αὐτὸν θεωρητὴν καὶ ἐπιστήμονα διὰ τῆς πρὸς αὐτὸν ὁμοιώσεως κατεσκεύασε, δοὺς αὐτῷ καὶ τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος ἔννοιαν καὶ γνῶσιν, ἵνα τὴν ταυτότητα σώζων, μήτε τῆς περὶ Θεοῦ φαντασίας ποτὲ ἀποστῇ, μήτε τῆς τῶν ἁγίων συζήσεως ἀποπηδήσῃ.*

Leitung der Welt. Auf diese Weise steht der Mensch einerseits über der Körperwelt, andrerseits erhebt ihn der Scharfblick seines Geistes zum Göttlichen und Intelligibeln. Doch gehört, dies anerkennt Athanasius ebensogut, wie Theophilus, zur Gotteserkenntniß ein reines, von Sünden nicht getrübtes Herz. Die Sünde aber hat Herz und Verstand umdunkelt, und so wurde Gott nicht mehr erkannt. Denn obwohl der Mensch Augen hat, um die geschaffenen Dinge zu sehen, und durch den Anblick ihrer Ordnung zur Erkenntniß des Schöpfers sich zu erheben, so ließ er dennoch ab, nach oben zu streben, und richtete sich auf das, was unter ihm ist. [1]) Gegen alle Atheisten aber und gegen den Sabäismus ruft die ganze Natur mit lauter Stimme, ihren Schöpfer auf vernehmbare Weise verkündend, wie's im Psalm heißt: „Cœli enarrant gloriam Dei etc." Und dieses ist kein verborgenes Zeugniß, sondern ganz verständlich klar für Alle, die nicht gänzlich am Geiste erblindet sind. [2])

Athanasius weist dann auch die Verirrungen des Polytheismus, sowie des Naturdienstes nach, wie sich Niemand entschuldigen könne, und gibt die Wege an, auf denen wir zur Wahrheit gelangen. Dazu, sagt er, bedürfen wir nichts Anderes als uns selbst. Denn nicht so, wie Gott über Alles ist, ist auch der Weg zu ihm außer uns, ferne von uns, sondern in uns, und wir können von uns aus den Anfang finden. Niemand kann sich darum entschuldigen, diesen Weg nicht gehabt zu haben; denn Alle haben wir ihn angetreten, obwohl Viele von der Leidenschaft und Sinnlichkeit bethört, ihn nicht weiter verfolgen, sondern ihn verlassen. Dieser Weg aber ist eines jeden Menschen eigene Seele und deren Verstand. Durch die Seele allein kann man Gott erkennen. [3]) Und darum kann

---

[1]) L. c. n. 3.

[2]) L. c. n. 27. *Οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται δόξαν Θεοῦ· ποίησιν δὲ χειρῶν αὐτοῦ ἀναγγέλλει τὸ στερέωμα. Πίστις δὲ τούτων οὐκ ἀφανὴς, ἀλλὰ καὶ λίαν ἐναργής ἐστι τοῖς τὸν ὀφθαλμὸν τῆς διανοίας μὴ πάντη πεπηρωμένον ἔχουσιν.*

[3]) L. c. n 30. *Πρὸς δὲ τὴν ταύτης (ἀληθείας) γνῶσιν καὶ ἀκριβῆ κατάληψιν οὐκ ἄλλων ἐστὶν ἡμῖν χρεία, ἀλλ' ἡμῶν αὐτῶν· οὐδ' ὥσπερ ἐστὶν αὐτὸς ὁ θεὸς ὑπεράνω πάντων, οὕτω καὶ ἡ πρὸς τοῦτον ὁδὸς πόῤῥωθεν ἢ ἔξωθεν ἡμῖν ἐστιν· ἀλλ' ἐν ἡμῖν ἐστι, καὶ ἀφ' ἡμῶν εὑρεῖν τὴν ἀρχὴν δυνατὸν, κάθως καὶ Μωϋσῆς ἐδίδασκε λέγων· Τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ἐντὸς τῆς καρδίας σοῦ ἐστιν· ὅπερ καὶ ὁ Σωτὴρ σημαίνων καὶ βεβαίων ἔλεγεν· Ὁ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν. Ἔνδον γὰρ ἐν ἑαυτοῖς ἔχοντες τὴν πίστιν καὶ τὴν βασιλείαν*

nur Der Gott läugnen, der die Seele und ihre Unsterblichkeit nicht annimmt. Denn wer eine geistige, unsterbliche Seele anerkennt, kann Gott nicht unter sich suchen; wer eine intellectuelle Seele kennt, kann sich doch nicht höher als Gott dünken. [1]) Doch können auch diejenigen, die in den Irrthum gerathen sind und Gott verlassen haben, wieder zu ihm emporsteigen, wenn sie nicht mehr auf die Stimme der Leidenschaften horchen, sondern ihre Seele vom Schmutze reinigen. Dann ist sie wieder ein reiner Spiegel, in welchem man das Wort, das Abbild des Vaters, und durch das Wort den Vater erkennt. [1])

Obwohl diese sittliche Vollkommenheit von großem Einfluß ist auf die Gotteserkenntniß, so bleibt doch auch bei ihrer Ermangelung noch die Möglichkeit, Gott zu erkennen, nämlich aus den sichtbaren Dingen die Gotteserkenntniß zu schöpfen, indem die Schöpfung durch ihre Ordnung und Harmonie wie mit Buchstaben ihren Herrn und Bildner anzeigt und verkündet. [2])

τοῦ Θεοῦ, δυνάμεθα ταχέως θεωρῆσαι καὶ νοῆσαι τὸν τοῦ παντὸς βασιλέα, τοῦ Πατρὸς σωτήριον Λόγον. Καὶ μὴ προφασιζέσθωσαν Ἕλληνες οἱ τοῖς εἰδώλοις θρησκεύοντες· μηδὲ ἄλλος τις ἁπλῶς ἑαυτὸν ἀπατάτω ὡς τὴν τοιαύτην ὁδὸν οὐκ ἔχων καὶ διὰ τῆς ἀθεότητος ἑαυτοῦ πρόφασιν εὑρίσκων. Πάντες γὰρ εἰς αὐτὴν ἐπιβεβάκαμεν καὶ ἔχομεν, εἰ καὶ μὴ πάντες αὐτὴν ὁδεύειν, ἀλλὰ παροδεύειν ἐκβαίνοντες θέλουσι διὰ τὰς ἔξωθεν αὐτοὺς ἑλκούσας ἡδονὰς τοῦ βιοῦ. Καὶ εἴ τις ἂν ἔροιτο, τίς ἂν εἴη αὕτη· φημὶ δὴ τὴν ἑκάστου ψυχὴν εἶναι καὶ τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν. Διὰ αὐτοῦ γὰρ μόνου δύναται Θεὸς θεωρεῖσθαι καὶ νοεῖσθαι.

[1]) L. c. n. 34. *Κατ᾽ εἰκόνα Θεοῦ πεποίηται, καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν γέγονεν, ὡς καὶ ἡ θεία σημαίνει γραφὴ, ἐκ προσώπου τοῦ Θεοῦ λέγουσα· Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν ἡμετέραν. Ὅθεν καὶ ὅτε πάντα τὸν ἐπιχυθέντα ῥύμον τῆς ἁμαρτίας ἀφ᾽ ἑαυτῆς ἀποτίθεται καὶ μόνον τὸ κατ᾽ εἰκόνα καθαρὸν φυλάττει, εἰκότως, διαλαμπρυνθέντος τούτου, ὡς ἐν κατόπτρῳ θεωρεῖ τὴν εἰκόνα τοῦ Πατρὸς τὸν Λόγον . . . . ἢ εἰ μὴ αὐτάρκης ἐστὶν ἡ παρὰ τῆς ψυχῆς διδασκαλία διὰ τὰ ἐπιθολοῦντα ταύτης ἔξωθεν τὸν νοῦν καὶ μὴ ὁρᾶν αὐτὴν τὸ κρεῖττον· ἀλλ᾽ ἔστι πάλιν καὶ ἀπὸ τῶν φαινομένων τὴν περὶ τοῦ Θεοῦ γνῶσιν καταλαβεῖν, τῆς κτίσεως ὥσπερ γράμμασι διὰ τῆς τάξεως καὶ ἁρμονίας τὸν ἑαυτῆς δεσπότην καὶ ποιητὴν σημαινούσης καὶ βοώσης.*

[2]) n. 34. pag. 27. Aus dem Raisonnement des hl. Lehrers geht klar hervor, daß die Gottesidee in der Seele noch nicht als solche fertig vorliegt, sondern daß die Seele 1⁰ die Fähigkeit hat, das Wesen der Dinge zu erkennen, und so auch die Fähigkeit Gott zu erkennen. 2⁰ Daß der menschliche Geist Gott nicht unmittelbar, nicht direct erkennt, an sich, in seinem Wesen, sondern

Denn Gott, in sich und seinem Wesen nach unerforschlich dem Menschen, weil dieser endlich, geschaffen, aus dem Nichts gerufen — hat die Schöpfung so geordnet, daß er wenigstens aus den Werken von den Menschen erkannt werde; denn oft wird der Künstler, auch wenn man ihn selbst nicht sieht, aus den Werken erkannt. Wie einst Phidias aus der Schönheit seiner Werke erkannt wurde, so müssen wir aus der Ordnung und Harmonie Gott den Meister erkennen. Denn einerseits hat er seine Natur nicht preisgegeben (*κατεχρήσατο*), noch hat er andrerseits sich uns ganz ungekannt gelassen, sondern er hat unsre Natur so gebildet, daß wir durch seine Werke zu ihm geführt werden. [1]) Durch die Ordnung des Universums sind wir gezwungen, Gott den Weltenordner anzunehmen. [2])

Athanasius greift öfters zur Schrift zurück, um daraus seine Worte zu bekräftigen. Da sagt er denn unter Anderem: Die Geschöpfe seien allen Menschen gegeben — quæ, scl. solem, lunam, ornatum cœli etc., dedit Dominus Deus tuus omnibus gentibus, quæ sub cœlo sunt — er gab sie aber nicht als Götter, sondern daß die Heiden mit Hülfe derselben Gott den Werkmeister erkännten und verehrten.

---

mittelbar, und zwar wird hier die aus der Selbsterkenntniß entspringende Gotteserkenntniß zunächst angeführt. 3° Wer darum von sich selbst keine wahre Erkenntniß hat, hat auch nothwendig eine falsche Idee von Gott, weil ein trügender, ein getrübter Spiegel kein wahres, sondern nur ein entstelltes Bild geben kann. Die Seele aber ist Spiegel, nicht weil sie die Gottesidee von vorneherein besitzt, sondern weil sie vermöge ihrer Denkfähigkeit von ihrer Geistigkeit, Intelligenz und Unsterblichkeit auf Gottes Vorzüge schließen kann, da sie ja Gott über sich suchen muß — sie ist Spiegel objectiv, insoferne ihre Vollkommenheiten Gottes Bild in sich reflectiren, wie dieses alle Geschöpfe mehr oder minder sind — und subjectiv, insoferne sie Gott auf die erwähnte Weise erkennt.

[1]) L. c. n. 35. *Θεὸς ἐπειδὴ ἀόρατος καὶ ἀκατάληπτός ἐστι τὴν φύσιν, ἐπέκεινα πάσης γενητῆς οὐσίας ὑπάρχων, καὶ διὰ τοῦτο ἔμελλε τὸ ἀνθρώπινον γένος ἀτυχεῖν τῆς περὶ αὐτοῦ γνώσεως, τῷ τὰ μὲν ἐξ οὐκ ὄντων εἶναι, τὸν δε ἀγένητον· τούτου ἕνεκεν τὴν κτίσιν οὕτω διεκόσμησε τῷ ἑαυτοῦ Λόγῳ ὁ Θεος, ἵν', ἐπειδὴ τὴν φύσιν ἐστὶν ἀόρατος, κἂν ἐκ τῶν ἔργων γινώσκεσθαι δυνήθῃ τοῖς ἀνθρώποις. Ἐκ γὰρ τῶν ἔργων πολλάκις ὁ τεχνίτης καὶ μὴ ὁρώμενος γινώσκεται . . . Οὐ γὰρ κατεχρήσατο τῇ ἀοράτῳ φύσει αὐτοῦ ὁ Θεὸς, καὶ παντελῶς ἑαυτὸν ἄγνωστον τοῖς ἀνθρώποις ἀφῆκεν· ἀλλ' ὡς προεῖπον, οὕτω διεκόσμησε τὴν κτίσιν, ὥστε καὶ μὴ ὁρώμενον τῇ φύσει, ὅμως ἐκ τῶν ἔργων γινώσκεσθαι.*

[2]) L. c. n. 38.

Von den Juden sagt er, sie hätten eine vollkommenere Kenntniß von Gott besessen, weil sie diese nicht allein aus den geschaffenen Dingen, sondern auch aus der hl. Schrift schöpften.[1])

Während Athanasius auf diese Weise die Erkennbarkeit Gottes aus der Natur nachweist und zugleich die unmittelbare Erkenntniß in Abrede stellt, hat Irenäus im Kampfe gegen die Gnostiker die Erkennbarkeit Gottes nachgewiesen, die er als eine mittelbare, vermittelte darstellt. Die Gnostiker lehrten, gestützt auf das Princip von dem absoluten Widerspruch von Geist und Materie, Gott und Schöpfung, die Unmöglichkeit Gott zu erkennen, so daß nicht Demiurg, nicht Engel und noch viel weniger der Mensch Gott erkennen könne.

Irenäus tritt gegen diesen Irrthum in folgender Weise auf: Wie konnten diese in Unwissenheit sein über Gott, da sie doch in seinem Eigenthum sich befanden, von ihm ihr Dasein hatten, von ihm im Dasein erhalten wurden? Unsichtbar ist wohl Gott, wegen seiner Erhabenheit (seiner Natur nach, in sich), aber nicht unerkannt, wegen seiner Vorsehung (Wirksamkeit nach außen, durch seine Werke); denn wenngleich Alle weit unter ihm stehen, so mußten sie doch, weil seine Herrschaft auf Alle sich erstreckt, ihren Herrn erkennen, und gerade auch das, daß ihr Schöpfer auch der Herr Aller ist. Denn weil er mächtig ist, so bewirkt das Unsichtbare in ihm bei Allen eine klare Erkenntniß des Geistes und Fühlbarkeit seiner mächtigen und allgewaltigen Unendlichkeit. Obwohl Niemand ihn geschaut, so wissen doch Alle, daß er ist, gerade wie die Bewohner des römischen Reiches, ohne den Kaiser zu sehen, von ihm wissen, aus der Herrschaft nämlich, die er überallhin übt.[2])

Faßt man die angezogenen Zeugnisse des Alterthums zusammen, so erhalten wir in Kurzem folgendes Ergebniß. Gott ist seiner Wesenheit nach unsrer Erkenntniß unerreichbar: doch haben wir von ihm eine Erkenntniß: diese aber ist eine vermittelte, sie ist uns, — um bloß von der natürlichen zu sprechen, — vermittelt durch die geschöpflichen Existenzen. Einmal durch das eigene Ich, indem die Seele auf sich selbst reflectirend Fähigkeiten und Eigenschaften findet, die auf ein

---

[1]) L. c. n. 45.

[2]) Iren. contr. hæres. lib. II. c. 6 Invisibilis poterat eis esse, propter eminentiam: ignotus autem nequaquam, propter providentiam . . . Invisibile enim ejus cum sit potens, magnam mentis intuitionem et sensibilitatem omnibus præstat potentissimæ et omnipotentis eminentiæ.

höheres Sein hinweisen, von welchem sie selbst nur ein schwaches Abbild ist.[1]) Darum muß derjenige, in welchem dieses Abbild durch eigene Schuld entstellt ist, auch eine verkehrte Vorstellung von Gott haben. Doch auch außer sich hat der Mensch ein Mittel der Gotteserkenntniß, und zwar ein noch leichteres, die sichtbare Schöpfung in ihrem Dasein und in ihrer Ordnung und Harmonie, woraus er den Urheber und die ordnende Weisheit erkennen muß.[2])

Das Erste, was wir hier den Vätern entnommen haben, nämlich, daß der Mensch Gottes Wesen nicht erkennt, ist den Vätern eine unbezweifelbare Wahrheit und bereits oben kurz ausgeführt worden. Hiemit steht aber, so scheint uns, in directem Widerspruch die Ansicht derjenigen, welche in dem Menschen eine unmittelbare Idee Gottes annehmen als das Fundament aller übrigen intellectuellen Kenntnisse, die Lehre, sage ich, des Ontologismus. Wie immer die einzelnen Nüancirungen dieses Systemes engere oder weitere Grenzen ziehen, immer bleibt ihm wesentlich, daß dem menschlichen Geiste eine Intuition des göttlichen Seins essentiell ist, ohne welche eine weitere intellectuelle Thätigkeit, wenigstens in sittlichen und religiösen Wahrheiten, unmöglich ist. Sucht man auch diese unmittelbare Intuition möglichst abzuschwächen, so bleibt eine solche, wie gesagt, dem System wesentlich. Ohne uns in psychologische und ideologische Untersuchungen einzulassen, ohne darauf einzugehen, wie auf diese Weise das intellectuelle Erkennen des Menschen keineswegs eine befriedigende Erklärung findet, ist es hier nur unsre Aufgabe nachzuweisen, wie dieses System mit der angeführten Lehre der Väter im Widerspruche steht. Die zur Vertheidigung jenes Systems angezogenen Stellen werden etwas später eine Berücksichtigung finden.

Diese unmittelbare Intuition des göttlichen Seins steht, so behaupten wir, mit der Lehre der Väter im directen Widerspruch. Es ist dargethan worden, und aus den Controversen mit den Anomäern wird

---

[1]) Cf. Basil. hom. in illud: Attende tibi „Eine genaue und fleißige Erforschung deiner selbst wird dir eine passende Anleitung zur Erkenntniß Gottes sein. Denn wenn du auf dich selbst merkest, wirst du nicht nothwendig haben, aus dem Bau des Universums den Schöpfer zu erschließen; sondern in dir selber, dieser kleinen Welt, wirst du die große Weisheit deines Schöpfers erschauen. Gott, wie er als Geist ohne Leib ist, lerne aus der Seele erkennen, die körperlos in dir selber ist." — Hierin also ist die Seele Spiegel.

[2]) Dieses leugnet kein katholischer Theologe, nur daß Viele dieses nicht für möglich halten ohne eine bereits vorhandene, primitive Gottesidee.

es noch klarer werden, daß Gott an sich, daß sein Wesen dem menschlichen, ja jedem geschöpflichen Wissen unerreicht, verborgen sei. Ja daß die genannten Väter gar keine unmittelbare Anschauung Gottes in diesem Leben annahmen, geht nicht nur aus ihren Worten, sondern auch aus ihrer ganzen Weise zu disputiren hervor.

Die Gnostiker lehrten, der wahre Gott sei allen Geschöpfen unbekannt geblieben, selbst den Demiurgen. Hätten die Väter nun in dem Menschen irgend eine, wenn auch dunkle und confuse Intuition im Sinne des gedachten Systems angenommen, so hätten sie auf diese zuerst reflectiren müssen. Doch ist hievon in ihren Werken auch nicht eine Ahnung. Ja Tertullian argumentirt ad hominem, der im Sinne der Gnostiker unbekannte sei ein ungewisser Gott, somit kein Gott; er selbst halte sich an den Gott, der sich ihm zu erkennen gegeben.[1]) Hätte hier nicht Tertullian, und ebenso Irenäus,[2]) diese dem menschlichen Geiste wesentliche, unentbehrliche Intuition, unmittelbare Idee Gottes an erster Stelle anführen, den Gnostikern entgegenhalten müssen? Aber nirgends finden wir dieses.

Doch scheint diese philosophisch-theologische Ansicht des Ontologismus auch mit einer unbestreitbaren Glaubenslehre sich keineswegs vereinigen zu können, wir meinen mit jenen Worten des Theologen: Deum nemo vidit unquam,[3]) und mit der allen Vätern, wie oben gezeigt wurde, gemeinsamen Lehre, daß Gottes Wesenheit in sich jedem Menschen, ja jedem Geschöpfe unerreichbar ist. Und fürwahr, Gottes Wesenheit ist unendlich einfach, in ihr ist kein Unterschied von Wesenheit und Existenz (Sein und Dasein), Natur und Attributen; die Distinction ist nur κατ᾽ ἐπίνοιαν. In Folge dessen ist es unmöglich, eine objectiv unmittelbare, directe Idee von Gott zu haben, ohne sein Wesen und dessen Attribute zu schauen. Vielleicht könnte man hier entgegnen, man wolle nur ein dunkles, confuses Schauen behaupten, das sich nur auf das Sein Gottes erstrecke, ohne seine Wesenheit zu berühren, oder daß man nur erkenne, daß er ist, ohne sein Wesen zu schauen. Aber bei der unendlichen, absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens ist dies unmöglich; dies ist nur möglich bei einer abstractiven, vermittelten Erkenntniß. Wessen Auge gerade in das Sonnenlicht schauen kann, erblickt dasselbe ganz, ohne besondere Farben zu unterscheiden; im Durchgang hingegen durch das Prisma bricht sich der Strahl, und man kann nur einzelne farbige Strahlen

[1]) C. Marcion lib I. c. 10. [2]) L. II. c. 6. [3]) Joan. 1. 18.

erblicken. Wendet man dieses Bild mit Vorsicht an auf die Geistersonne, die göttliche Wesenheit, so dringen durch die Geschöpfe nur einzelne, gebrochene Strahlen dieses reinsten Lichtes zu unserm Geiste; indem wir die einzelnen Strahlen des Spectrums uns zu einem Bilde sammeln, formen wir uns den Gottesbegriff, der aber nicht adäquat ist, weil wir nicht alle Strahlen des göttlichen Lichtes sammeln können, da es unendlich ist. Würde das göttliche Licht ohne geschaffenes Medium zu unserm Geiste gelangen, so wäre eine solche Distinction nicht möglich. Das hier Gesagte ist selbstverständlich nur ein Bild, nicht ein vollständiges Gleichniß, und darf nicht im pantheistischen Sinne gedeutet werden. Was aber sagt die von uns ausgeführte und vertheidigte Ansicht Anderes, als was der Apostel lehrt: Videmus nunc per speculum in ænigmate, nunc autem facie ad faciem; nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum? [1])

Ueberdies wäre eine solche unvollkommene Gottesidee gar nicht genügend, um den gewünschten Aufschluß zu geben über die Natur und Genesis unseres Erkennens. Denn man verlangt im Ontologismus die Kenntniß des Unendlichen vor der des Endlichen, die Erkenntniß des absolut Wahren, Guten und Schönen als Maßstab für die Erkenntniß des endlichen Wahren, Guten und Schönen. Allein diese Kenntniß des Unendlichen kann nicht jene obscure, unvollkommene Gottesidee sein, die man vorgibt, sondern wäre nothwendiger Weise ein Schauen des göttlichen Wesens selbst, ähnlich dem der Seligen, nur im Grade von ihm verschieden.

Hiezu kommt noch, daß in diesem System es schwer, wenn nicht unmöglich sein dürfte, einen wesentlichen, nicht blos zufälligen, Unterschied zwischen Vernunft- und Glaubenswahrheiten, zwischen natürlichen, vernünftigen und übernatürlichen, übervernünftigen Wahrheiten, zwischen natürlicher und übervernünftiger Offenbarung, ja zwischen der Erkenntniß in via und jener in termino aufzustellen. Denn dann bestände der Hauptunterschied nur in einer Grad-Verschiedenheit.

Wir glauben vor der Hand über diese unmittelbare Gottesidee, das Fundament des ontologischen Systems, genug gesagt und dieselbe als theologisch unhaltbar dargethan zu haben: ein Weiteres behalten wir, um nicht vorzugreifen, uns vor bis zur Besprechung des Streites mit den Anomäern.

---

[1]) I. Cor. 13. 12.

Was übrigens den Ontologismus überhaupt angeht, so möge hier eine von der römischen Inquisition gegebene Antwort verglichen werden. Es war die Anfrage gestellt, ob einige vorgelegte Thesen — sieben an der Zahl — ohne Gefahr vorgetragen werden könnten. (Decr. 18. Sept. 1861.) Unter diesen heben wir als hiehier gehörig hervor: 1⁰ „Immediata Dei cognitio habitualis saltem intellectui humano essentialis est ita, ut sine ea nihil cognoscere possit: siquidem est ipsum lumen intellectuale,“ dann 4⁰ „Congenita Dei tanquam entis simpliciter notitia omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ita ut per eam omne ens, sub quocunque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus.“ 5⁰ „Omnes aliæ ideæ non sunt, nisi modificationes ideæ, qua Deus tanquam ens simpliciter cognoscitur.“ — Auf diese Anfrage hin antwortete die gedachte Congregation im erwähnten Decrete: Negative. Jedermann ersieht leicht, welche Gefahr des Pantheismus in diesen Thesen liegt, oder vielmehr wie eigentlich eine pantheistische Anschauung ihnen zu Grunde liegt.[1]) Zwar sind nicht alle Sentenzen so schroff ausgesprochen, ja es liegt namentlich der Absicht der Theologen, welche eine unmittelbare Gottesidee für nothwendig erachten, nichts ferner als gerade der Pantheismus,[2]) dem sie direct entgegentreten. Man vergleiche nur die gewöhnliche Argumentation, und namentlich die in der unten citirten Stelle Stöckl's enthaltene mit der oben angeführten ersten Proposition. Diese Argumentation lautet in der Regel ungefähr so: Wie Gott das objective Erkenntnißprincip des menschlichen Erkennens ist, insofern dasjenige, was wir erkennen, er zuvorgedacht und in's Dasein gesetzt hat — so ist die primitive Gottesidee das subjective Erkenntnißprincip, insoferne ohne sie das in der Schöpfung verwirklichte Ideale uns nicht zugänglich wäre.

Gerne gestehen wir ein, daß wir hier eines der schwierigsten Probleme der Wissenschaft berühren. Allein wir müssen dankbar sein, daß uns auch von Seite der Offenbarung Winke gegeben sind, die vor Verirrung in diesem Probleme sichern. Hier ist es auch unsre Aufgabe nicht, philosophisch das Problem zu lösen. Um aber auf die oben angeführte Argumentation zurückzukommen, so setzt dieselbe voraus, daß in der subjectiven Ordnung dieselbe Reihenfolge sei, wie in der objectiven, was aber keineswegs bewiesen ist. Denn wenn gleich Nichts,

---

[1]) Vergl. „Der Katholik“ 1867 über diese Thesen.

[2]) Vergl. Stöckl, die speculative Lehre vom Menschen. I. Bd. §. 87. S. 176 ff.

ohne von Gott vorhergedacht zu sein, existiren kann, so ergibt sich doch hieraus keineswegs, daß es nicht von uns gedacht werden könne, ohne daß irgendwie zuvor Gott gedacht sei. Es genügt, daß der Mensch eine Kraft in sich trage, dasjenige, was Gott nach seinem ewigen Gedanken in die Wirklichkeit gelegt, zu erkennen. Dieser Ausdruck des göttlichen Gedankens in der Wirklichkeit ist jedenfalls etwas in sich Erkennbares, weil etwas in sich Seiendes; aber es besteht mit Nichten die Nothwendigkeit, daß das Geschöpfliche, wie es durch ein Anderes ist, so auch durch ein Anderes subjectiv erkennbar und erkannt sei. Nicht minder zerfällt jene andere Argumentation: die (übersinnliche) Erkenntniß des Endlichen hat das Wahre, Gute, Schöne der Erscheinungswelt zum Gegenstand. Sollen wir aber über das Wahre, Gute, Schöne in der Erscheinung urtheilen, und es vom Nichtguten, Nichtwahren, Nichtschönen unterscheiden, so ist die primitive Idee des absoluten Wahren, Guten und Schönen nothwendig. Diese Argumentation zerfällt in sich: denn obwohl wahr, gut und schön nur das ist, was und insoweit es das absolut Wahre, Gute, Schöne darstellt, so hat es doch in sich Das, wodurch es wahr, gut und schön ist. Besitzt der Mensch nun in sich eine Kraft, welche dieses im endlichen Sein erkennen kann, ohne vorhergehende primitive Idee des absolut Wahren, Guten, Schönen? Die Möglichkeit dieser Potenz der Seele kann aber nicht bestritten werden; somit wird die Philosophie durch die hier angeführte theologische Doctrin auf die richtige Fährte geleitet werden, oder wird wenigstens vor einer Gefahr zu irren, gesichert sein, und kann sich mit größerer Energie auf die Auffindung der wahren Lösung werfen. Aus besagten und ähnlichen Argumentationen können wir bloß den Schluß ziehen, daß der Weg von der Erkenntniß des endlichen Seins zu der des Unendlichen kein schwieriger, kein weitschweifiger, sondern ein einfacher, leichter, natürlicher ist und sein muß.

Wir wiederholen das aus der Forschung in den Vätern bereits Gewonnene, nämlich: Alle Väter stimmen darin überein, daß Gott in sich, daß Gottes Wesenheit unsichtbar, uns unzugänglich ist. Was aber besagt die im Ontologismus behauptete primitive, unmittelbare Gottesidee Anders, als eine unmittelbare Intuition des absoluten Seins als des Wahren, Guten, Schönen?

II. Abschnitt.

Unmittelbare und angeborne Gottesidee.

Demungeachtet werden von denjenigen Theologen, die unserer Ansicht nicht beipflichten, eine Reihe von Väterstellen angeführt, welche die unmittelbare, angeborne Gottesidee lehren. Und vor Allem begegnen uns öfters die Ausdrücke: angeboren, mitgeschaffen, eingepflanzt, natürlich naturaliter insita, concreata, congenita et ingenita, innata, anticipatio, ἐμφυτός, πρόληψις u. s. w., wie diese Texte namentlich in reichster Auswahl sich finden bei Thomassinus theolog. dogm. tom. II. lib. I. cc. 4 sqq. und bei Tournely tom. I. q. 1. art. 1. de Dei existentia. Doch muß hier eine Unterscheidung gemacht werden zwischen einigen älteren und neueren Theologen. Einige ältere Theologen, unter diesen der angeführte Tournely, fassen diese Frage nicht anders auf, als ob die Gotteserkenntniß der Art sei, daß sie leicht sei, daß ohne Vernunftschlüsse, ex intellectis terminis der Mensch die Existenz Gottes erkennen könne. In dieser Weise gestellt gehört die Frage zunächst nicht an diese Stelle. Es kann hier das gefragt werden, ob jene Ausdrücke eine dem Menschen sei's actuell, oder habituell angeborne unmittelbare Gottesidee bezeichnen, welche nicht durch einen eigenen Act und vorhergehende Erkenntniß [1]) erworben, sondern die Vorbedingung und sozusagen Grundlage aller intellectuellen, oder wenigstens religiösen Kenntniß sei. Auf diese Frage im Ganzen, sowie in jedem ihrer Theile betrachtet, lautet unsre Antwort verneinend. Eine aufmerksame Prüfung jener Stellen, die dem materiellen Wortlaute nach und besonders außer dem Contexte klar und deutlich eine angeborne Gottesidee zu behaupten scheinen, wird zeigen, daß in denselben, soweit sich's nicht von übernatürlicher Erkenntniß handelt, nur von jener allen Menschen gemeinsamen Gotteserkenntniß die Rede ist, zu welcher Alle die Fähigkeit besitzen, und zu welcher Alle, die nicht geistesblind sind, aus eigener Kraft gelangen

---

[1]) Es würde eigentlich zum Zwecke genügen, nachzuweisen, daß die Gottesidee keine unmittelbare, intuitive sei, indem auch eine habituell oder actuell angeborne Gottesidee nur eine vermittelte, nicht intuitive sein könnte. Der Vollständigkeit wegen bestreiten wir aber auch jede angeborne, nicht erworbene Gottesidee.

müssen. Es ist dieses nur eine unentwickelte, in Vielem noch verworrene Erkenntniß, welche einer Ausführung, Vervollkommnung bedürftig und fähig ist, mit andern Worten, was von den Vätern eine cognitio congenita, cum natura velut conserta genannt wird, führt diese Benennung nicht im Gegensatz zu der erworbenen schlechthin, sondern im Gegensatz zu der mehr ausgebildeten, mit Mühe und Nachdenken erweiterten, so zu sagen philosophischen Kenntniß, oder auch im Gegensatz zu der durch Offenbarung erhaltenen Kenntniß Gottes. Es ist die allerwärts uns begegnende Ueberzeugung der Väter, der Mensch trage in sich wesentlich ein Erkenntniß-Vermögen, kraft dessen er zur Gotteserkenntniß geeigenschaftet ist, welches denn auch spontan, ohne vorhergehende Ueberlegung, aus natürlichem Antriebe zu jener Erkenntniß gelangt, da ihm namentlich die Elemente oder Principien in den Werken der Schöpfung nahegelegt sind, ja dieselben in sich selbst trägt.

Und in der That! betrachtet man die Stellen, welche für die unmittelbare Gottesidee angezogen werden, so finden sie sich meistens bei denjenigen Vätern, welche ein unmittelbares Erkennen Gottes ganz ausschließen. So finden wir nebst andern bei Thomassinus angezogen den Clemens von Alexandrien, Origenes, den hl. Gregor von Nyssa und den von Nazianz, Chrysostomus, Johannes von Damaskus, Justinus, Augustinus, dann Tertullian, Lactantius u. s. w. Was Clemens von Alexandrien betrifft, so genüge hier auf den Anfang des II. Buches der Stromata hinzuweisen, wo er sagt, daß der Urheber des All's schwer zu erfassen ist, weil er demjenigen, der ihm folget, sich immer entzieht, und doch ist er uns immer ganz nahe „Deus appropinquans ego", fern ist er seiner Wesenheit nach — denn wie könnte das Geschöpf dem Unerschaffenen nahen? nahe aber ist er durch seine Macht, die Alles umfängt.[1]) Gott kann nicht geschaut werden, darum stieg Moses auf den Berg „in caliginem, ubi erat Deus." [2]) In diesem Leben ist unser Wissen per speculum, wie man einen Gegenstand im Wasserspiegel oder durch einen durchsichtigen Körper erblickt. [3])

---

[1]) L. II. c. 2. [2]) ibid. c. 12.

[3]) L. I. c. 19. Clemens nennt außerdem ausdrücklich als Quelle der Allen gemeinsamen Gottesidee (πρόληψις) die Geschöpfe. Sieh die Stelle l. V. c. 14., die bereits S. 42 not. 3 angeführt wurde. Hiermit ist aber auch eine angeborne Gottesidee unvereinbar.

Was Origenes anlangt, so mögen manche seiner Ausdrücke zu erklären sein aus der ihm zugeschriebenen Ansicht über den Ursprung, beziehungsweise die Präexistenz der menschlichen Seele. Aber wo er einfach verfährt, ohne auf jene Ansicht zu reflectiren, da kann seine Ueberzeugung nicht zweifelhaft erscheinen. So stellt er[1]) den Satz auf, daß Gott unbegreiflich ist (incomprehensibilis et inæstimabilis). Es ergeht unserm Geiste wie einem schwachen Auge, das die Helle nicht vertragen, sondern im höchsten Falle einen Funken oder das Licht einer Laterne anschauen kann. Will man einem Menschen, dessen Augen so blöde sind, einen Begriff von dem Sonnenlicht beibringen, so sagt man ihm, daß dieses tausendmal, unsägliche Mal schöner und leuchtender ist, als der Funke, das Laternenlicht, welches er sieht. Aehnlich also ist's mit unserm Geiste. So lange er im Körper eingekerkert, und durch die Materie in seinem Blicke gehemmt und abgestumpft wird, so ist er, sobald er in's Gebiet des Unkörperlichen, Geistigen einzudringen versucht, trotz seiner Erhabenheit über die Körpernatur kaum einem Funken oder einer Laterne zu vergleichen. In diesem Gebiete aber ist Nichts so erhaben, so unaussprechlich hervorragend, als Gott, dessen Natur von keinem menschlichen Geiste, wäre er auch noch so rein und ungetrübt, unmittelbar angeschaut werden kann. Einen weitern Vergleich führt Origenes an.[2]) Wie wir manchmal die Natur des Lichtes selbst, d. h. die Sonne, nicht

[1]) Origen. de Principiis lib. I. c. 1. n. 5. Dicimus secundum veritatem quidem Deum incomprehensibilem esse atque inæstimabilem. Si quid enim illud est, quod sentire vel intelligere de Deo potuerimus, multis longe modis eum meliorem esse ab eo quod sensimus necesse est credere. Sicut enim si videamus aliquem vix posse scintillam luminis, aut brevissimæ lucernæ lumen aspicere: et eum cujus acies oculorum plus luminis capere, quam supra diximus, non valet, si velimus de claritate ac splendore solis edocere: nonne oportet nos ei dicere, quia omni hoc lumine quod vides ineffabiliter et inæstimabiliter melior ac præstantior est solis splendor? Ita mens nostra cum intra carnis et sanguinis claustra concluditur, et pro talis materiæ participatione hebetior atque obtusior redditur, licet ad comparationem naturæ corporeæ longe præcellens habeatur, tamen cum ad incorporea nititur atque eorum rimatur intuitum, tunc scintillæ alicujus aut lucernæ vix obtinet locum. Quid autem in omnibus intellectualibus, id est incorporeis, tam præstans omnibus, tam ineffabiliter atque inæstimabiliter præcellens, quam Deus? cujus utique natura acie humanæ mentis intendi atque intueri, quamvis ea sit purissima mens ac limpidissima, non potest.

[2]) L. c. n. 6. Interdum oculi nostri ipsam naturam lucis, id est substantiam

mit unsern Augen anschauen, wohl aber ihren Schein, ihre Strahlen, die durch die Fenster oder sonst ein Medium einfallen, und so berechnen, wie groß der Lichtquell selbst ist: — ebenso sind die Werke der göttlichen Vorsehung und das Wundergebäude des Weltalls im Vergleiche zu Gottes Natur und Wesenheit nur deren Strahlen. Weil also unser Geist aus sich Gott, wie er ist, nicht sehen kann, so erkennen wir ihn aus der Schönheit der Werke, und der Ordnung der Schöpfung als den Vater des All's. Ueberhaupt betrachtet Origenes den Leib, in welchem unsere Seele wohnt, als eine Schranke ihrer Erkenntniß, die mit dem Tode fällt, worauf dann die Seele des Gerechten zum Schauen zugelassen wird. Aber so lange die Seele im Körper weilt, wird sie von den Sinnen und dem Sinnlichen (*αἰσθητῶν*) anfangen müssen, um dann zu der Natur des Intelligibeln (*νοητῶν*) fortzuschreiten, ohne also beim Sinnlichen stehen zu bleiben.[1]) Aus demselben Grunde hat Gott sich dem Menschen nicht so geoffenbart, daß er in diesem Leben schon geschaut werde, sondern nur, soweit er dem Menschen erkennbar ist, und die menschliche Seele, im Körper weilend, im Stande ist, Gott zu erkennen.[2]) Von Gott heißt es: posuit tenebras latibulum suum, um anzudeuten, daß er unsichtbar und unerkennbar ist; er verhüllt sich gleichsam in Finsterniß vor den Menschen, welche die Helle seiner Erkenntniß nicht zu tragen vermögen, einerseits wegen der Verdunklung des

---

solis, intueri non possunt; splendorem vero ejus, vel radios fenestris forte et quibuslibet luminum brevibus receptaculis infusos intuentes, considerare possumus, fomes ipse ac fons quantus sit corporei luminis. Ita ergo quasi radii quidam sunt Dei naturæ opera divinæ providentiæ et ars universitatis hujus, ad comparationem ipsius substantiæ ac naturæ. Quia ergo mens nostra ipsum per seipsam Deum sicut est non potest intueri, ex pulchritudine operum et decore creaturarum parentem universitatis intelligit.

[1]) Contra Cels. l. 7. n. 37. *Οὐδεὶς μαθὸν ἀόρατον εἶναι τὸν Θεὸν καὶ εἶναί τινα δημιουργήματα ἀόρατα, τουτέστι νοητὰ, λέγοι ἂν ὡς ἀπολογούμενος περὶ τῶν κατὰ τὴν ἀνάστασιν τὸ Πῶς αἰσθήσει μὴ καταλαμβανόμενοι γνώσονται τὸν Θεὸν; ἐν (γὰρ) τοῖς δημωδεστέροις γέγραπται· Τὰ ἀόρατα τοῦ Θεοῦ κ. τ. λ. Δι' ὧν ἐστιν εἰδέναι, ὅτι, εἰ καὶ τοὺς ἐν βίῳ ἀνθρώπους χρὴ ἀπὸ αἰσθήσεων ἄρξασθαι καὶ τῶν αἰσθητῶν, μέλλοντας ἀναβαίνεν ἐπὶ τὴν τῶν νοητῶν φύσιν, ἀλλ' οὔτι γε ἐν αἰσθήτοις καταμένειν χρή.* Cf. n. 46. et *περὶ ἀρχῶν* IV. in fine n. 37.

[2]) L. c. n. 39 sq.

Geistes, der noch an diesen niedrigen Leib gekettet ist; andererseits, weil der Geist zu schwach und enge ist. [1])

So hat denn unter den auf Erden lebenden Menschen auch derjenige, welcher die meiste Kenntniß von Gott besitzt, nur eine Kenntniß ex parte; vollkommen wird sie sein, wenn der Geist facie ad faciem ohne Sinne (χωρὶς αἰσθήσεως) das Intellectuelle, Geistige schaut. [2])

Zum Schlusse führen wir noch eine Stelle an, aus welcher die Ansicht dieses großen Lehrers klar ersehen werden kann. In seinem Commentar über den Römerbrief [3]) bezieht er die Worte Rom. 1. 18. sqq besonders auf die heidnischen Philosophen und fährt dann fort: „Gegen Gott und die Menschen sündigen diejenigen, welche die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten. Diese Wahrheit haben, wie man annehmen muß, die Menschen erkannt, durch natürliche, von Gott eingepflanzte Begriffe. Einem jedem ist soviel Verstand gegeben, daß er das Erkennbare von Gott schlußweise durch die Geschöpfe, das Unsichtbare an ihm aus dem Sichtbaren erkennen kann. So ist das Gericht Gottes gerecht auch über diejenigen, welche vor der Ankunft Christi, da sie Gott erkennen konnten, von seiner Verehrung abfielen, und Bilder von Menschen und Thieren anbeteten. Quia quod notum est Dei etc. Das notum ist dasjenige, wozu wir aus den Begriffen dieser Welt oder schlußweise gelangen, wie auch der Apostel andeutet: „Invisibilia ejus per ea quæ facta sunt contemplari." Unter dem invisibilia ejus muß man Gottes eigentliche Natur und Wesenheit (ratio substantiæ et naturæ) verstehen. Was diese eigentlich sei (cujus quæ sit proprietas), das ist, meiner Ansicht nach, nicht nur den Menschen, sondern jedem Geschöpfe verborgen, oder ob je die vernünftige Creatur so weit kommt, weiß Gott allein . . . Invisibilia . . . enim ejus etc. Obwohl dies von allen Menschen gilt, die mit Vernunft begabt sind, so trifft es doch vorzüglich die Philosophen, deren Weisheit darin besteht, die Dinge dieser Welt zu durchforschen, und aus dem Sichtbaren das Unsichtbare schlußweise zu erreichen. Was Paulus hier unsichtbar nennt, gilt von den unsichtbaren Dingen, und darum fügt er hinzu „et sempiterna ejus virtus et divinitas," Gottes Macht

[1]) C. Cels. I. 6. n. 17.
[2]) De oratione n. 25. (ed. Migne 498).
[3]) In Rom. tom. I. n. 16. pag. 472.

also, die ewig ist, und die ebenfalls ewige göttliche Wesenheit wird schlußweise aus den Geschöpfen erkannt." [1])

Was den heil. Gregor von Nazianz anlangt, so ist es ihm, den Eunomianern gegenüber, eine unbestreitbare Wahrheit, daß Gott nicht unmittelbar geschaut werden kann, daß der Mensch zur Erlangung einer Kenntniß von Gott die Hülfe der Sinne bedarf, daß er zum Denken auch materieller Bilder bedarf, die er so wenig entrathen kann, als der Fisch des Wassers zum Schwimmen. Der Grund davon ist die zusammengesetzte menschliche Natur, während jedoch Gregor auch den reinen Geistern ein reines (natürliches) Gottesschauen zuzuschreiben sich nicht getraut. Der Satz, daß Gott dem menschlichen Geiste unbegreiflich sei, zieht sich durch seine zweite theologische Rede hindurch, und darum betont Gregor so sehr die Gotteserkenntniß, welche durch die Geschöpfe vermittelt wird. Als Quelle derselben bezeichnet er die Augen und das Naturgesetz (ὄψις καὶ ὁ φυσικὸς νόμος), jene indem sie die körperlichen Dinge schauen, ihre Ruhe oder ihre Bewegung; dieses, indem es aus den sichtbaren, schön geordneten Dingen auf ihren Urheber schließt. [2]) Was aber hier unter dem natürlichen Gesetze zu verstehen ist, erklärt er weiter unten. [3]) „Unsere Vernunft findet uns voll Sehnsucht nach Gott, und so beschaffen, daß wir Nichts annehmen können, was ohne Leitung und Führung wäre; dieselbe wendet sich dann zur Betrachtung der sichtbaren Dinge und dessen, was vom Anfange an entstanden ist; bleibt jedoch bei ihnen nicht stehen, sondern erhebt sich

---

[1]) Ibid. n. 17. Origenes scheint hier die Worte des Apostels auf eine Weise zu deuten, welcher wir, glaube ich, sonst nicht begegnen, welche aber nur der Ansicht zu gut kömmt, die hier von uns vertreten wird. Vom Sinnlichen gelangt der Mensch zur intellectuellen Wahrheit, und von dieser zur ewigen Wahrheit. (Cf. c. Cels. l. 7. n. 46. pag. 728.) Es scheint uns in dieser Deutung ausgedrückt zu sein, was Origenes von der Entwickelung der menschlichen Erkenntniß hält.

[2]) S. Gregor. or. 28. (al. 34. sive theologica 2) ed. Bill. pag. 539. *Ἡ μὲν (ὄψις) τοῖς ὁρωμένοις προσβάλλουσα καὶ πεπηγόσι καλῶς καὶ ὁδεύουσι καὶ ἀκινήτως, ἵνα οὕτως εἴπω, κινουμένοις καὶ φερομένοις. Ὁ δε (φυσικὸς νόμος) διὰ τῶν ὁρωμένων καὶ τεταγμένων τὸν ἀρχηγὸν τούτων συλλογιζόμενος.*

[3]) L. c. pag. 547. *Ἡμᾶς ὁ λόγος δεξάμενος ἐφιεμένους Θεοῦ, καὶ μὴ ἀνεχομένους τὸ ἀνηγεμόνευτόν τε καὶ ἀκυβέρνητον, εἶτα τοῖς ὁρωμένοις προσβάλλων καὶ τοῖς ἀπ᾽ αρχῆς ἐντυγχάνων οὔτε μέχρι τούτων ἔστησεν . . . Καὶ διὰ τούτων ἄγει πρὸς τὸ ὑπὲρ ταῦτα καὶ δι᾽ οὗ τούτοις τὸ εἶναι περίεστι.*

mit ihrer Hülfe zu dem, was über ihnen ist und wodurch sie ihr Dasein haben. Denn was ist dasjenige, was das Himmlische, Irdische ordnet?" .... Nachdem Gregor das Universum geschildert, fragt er nach der ordnenden Ursache, die doch nicht der Zufall sein könne: „Wer anders wäre dies, als Gott? So also hat die Vernunft, die von Gott Allen eingepflanzt ist, und das erste Gesetz, das in uns wohnt, uns aus dem Sichtbaren zu Gott emporgeführt." [1]) Ist also das Gesetz der Natur nicht die schließende Vernunft, oder jenes Denkgesetz, von den (geschaffenen) Dingen den Ursprung, die Ursache zu suchen?

Hält man nun diese Lehrpunkte zusammen mit demjenigen, was Gregor in derselben Rede über die Natur unserer Erkenntniß sagt, so findet man, daß er überhaupt jede unmittelbare Gottesidee ausschließt. „So wenig, sagt er, [2]) ein Mensch, mag er auch noch so sehr eilen, seinen Schatten erhaschen kann, so wenig das Auge mit den sichtbaren Dingen ohne Vermittlung des Lichtes und der Luft sich vereinigen, oder der Fisch außer dem Wasser schwimmen kann: ebensowenig ist es uns möglich, so lange die Seele im Leibe weilt, mit dem Intelligibeln uns ganz zu vereinigen ohne Körperliches." Gregor begründet dieses, indem er fortfährt: „denn immer drängt sich etwas von dem Unsrigen auf, wenn sich auch der Verstand noch so sehr vom Sinnlichen losreißt und auf sich selbst sich zurückzieht und so es versucht, sich zum Geistigen und Unsichtbaren zu wenden." Der Geist also kann sich nie ganz vom Sinnlichen freimachen, dessen Hülle ihm immer das Geistige umschließt. Diese Hülle liegt zwischen unserm Geiste und dem Intelligibeln, wie einst die Finsterniß die Juden von den Aegyptern trennte; [3]) was er mit andern Worten sagt: „wir können

---

1) L. c. pag. 548. *Τοῦτο τί ποτε ἄλλο πλὴν Θεός; Οὕτως ὁ ἐκ Θεοῦ λόγος καὶ πᾶσι σύμφυτος καὶ πρῶτος ἐν ἡμῖν νόμος καὶ πᾶσι συνημμένος, ἐπὶ Θεὸν ἡμᾶς ἀνήγαγεν ἐκ τῶν ὁρωμένων.*

2) S. Greg. l. c. pag. 545. *Ὅσπερ ἀδύνατον ὑπερβῆναι τὴν ἑαυτοῦ σκιὰν καὶ τῷ λίαν ἐπειγομένῳ — φθανεῖ γὰρ τοσοῦτον ὅσον καταλαμβάνεται — ἢ τοῖς ὁρατοῖς πλησιάσαι τὴν ὄψιν δίχα τοῦ ἐν μέσῳ φῶτος καὶ ἀέρος ἢ τῶν ὑδάτων ἔξω τὴν νηκτὴν φύσιν διολισθαίνειν· οὕτως αμήχανον τοῖς ἐν σώματι, δίχα τῶν σωματικῶν, πάντη γένεσθαι μετὰ τῶν νοουμένων· ἀεὶ γάρ τι ἐμπεσεῖται τῶν ἡμετέρων, κἂν ὅτι μάλιστα χωρίσας ἑαυτὸν τῶν ὁρωμένων ὁ νοῦς καὶ καθ᾽ ἑαυτὸν γενόμενος, προσβάλλειν ἐπιχειρῇ τοῖς συγγένεσι καὶ ἀοράτοις.*

3) L. c. pag. 544. *Μέσος ἡμῶν τε καὶ Θεοῦ σωματικὸς οὗτος ἵσταται γνόφος, ὥσπερ ἡ νεφέλη τοπάλαι τῶν Αἰγυπτίων καὶ τῶν Ἑβραίων.*

das Intelligible nur durch die Sinne oder doch nicht ohne die Sinne erkennen, und nimmer mit unverhüllter Vernunft die unverhüllten Dinge erfassen, und noch weniger der (subsistirenden) Wahrheit uns nahen." [1])

Aehnliches, wie von Gregor von Nazianz läßt sich von Gregor von Nyssa, sowie von Basilius und Cyrillus von Alexandrien nachweisen; wir übergehen es aber hier, da im nächsten Abschnitte dieser Punkt sich von selbst erledigt; und so betrachten wir zunächst den heil. Johannes von Damaskus. Sein theologisches Werk de fide orthodoxa beginnt er auf folgende Weise: [2]) „Gott selbst hat noch Niemand gesehen, als der eingeborne Sohn: Gott kann in keinen Worten beschrieben, noch irgendwie erfaßt und begriffen werden. Niemand, kein Mensch, noch irgend ein Geschöpf, kann Gott erkennen, wenn er sich ihm nicht zu erkennen gibt. Doch hat uns Gott nicht in völliger Unkenntniß von sich gelassen. Denn allen Menschen ohne Ausnahme ist die Erkenntniß von Gottes Dasein von ihm natürlich eingepflanzt. Und die Schöpfung selbst ihre Erhaltung und Leitung verkündet die Größe des göttlichen Wesens. Dazu hat Gott durch Moses und die Propheten und zuletzt durch seinen Sohn zu uns geredet." Aus diesen Worten des heiligen Lehrers ist vor Allem klar, daß er ein unmittelbares Schauen des göttlichen Seins gänzlich ausschließt. Diese eingepflanzte Gotteserkenntniß

---

[1]) L. c. pag. 551. *Καὶ οἷον ὀργάνῳ μικρῷ μεγάλα δημιουργοῦμεν τῇ ἀνθρωπίνῃ σοφίᾳ τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν θηρεύοντες καὶ τοῖς νοητοῖς προσβάλλοντες μετὰ τῶν αἰσθήσεων ἢ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεων, ὑφ᾽ ὧν περιφερόμεθα καὶ πλανόμεθα. καὶ οὐκ ἔχομεν γυμνῷ νοὶ γυμνοῖς τοῖς πράγμασιν ἐντυγχάνοντες, μᾶλλόν τι προσιέναι τῇ ἀληθείᾳ.*

[2]) S. Joan. Damasc. l. 1. c. 1. *Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε. Ὁ μονογενὴς Υἱὸς, ὁ ὢν ἐν τοῖς κόλποις τοῦ Πατρὸς, αὐτὸς ἐξηγήσατο. Ἄῤῥητον οὖν τὸ Θεῖον καὶ ἀκατάληπτον. Οὐδεὶς γὰρ ἐπιγινώσκει τὸν Πατέρα, εἰ μὴ ὁ Υἱὸς, οὐδὲ τὸν Υἱὸν, εἰ μὴ ὁ Πατήρ. Καὶ τὸ Πνεῦμα δὲ τὸ ἅγιον οὕτως οἶδε τὰ τοῦ Θεοῦ, ὡς τὸ πνεῦμα του ἀνθρώπου οἶδε τὰ ἐν αὐτῷ. Μετὰ δὲ τὴν πρώτην καὶ μακαρίαν φύσιν, οὐδεὶς ἔγνω ποτὲ τὸν Θεὸν, εἰ μὴ ᾧ αὐτὸς ἀπεκάλυψεν, οὐκ ανθρώπων μόνον ἀλλ᾽ οὐδὲ τῶν ὑπερκοσμίων δυνάμεων. Οὐκ ἀφῆκε μέντοι ἡμᾶς ὁ Θεὸς ἐν παντελεῖ ἀγνωσίᾳ. Πᾶσι γὰρ ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι Θεὸν ὑπ᾽ αὐτοῦ φυσικῶς ἐγκατέσπαρται. Καὶ αὐτὴ δὲ ἡ φύσις, καὶ ἡ ταύτης συνοχή τε καὶ κυβέρνησις τὸ μεγαλεῖον τῆς θείας ἀνακηρύττει φύσεως. Καὶ διὰ νόμου δὲ, καὶ προφητῶν πρότερον, ἔπειτα δὲ καὶ διὰ τοῦ μονογένους αὐτοῦ Υἱοῦ κατὰ τὸ ἐφικτὸν ἡμῖν ἑαυτοῦ ἐφανέρωσε γνῶσιν.*

aber, welche er hier allen Menschen ohne Ausnahme zuerkennt, ist keineswegs eine angeborne, ohne vorhergehende eigene Denkthätigkeit in uns fertig vorliegende aktuelle oder habituelle Idee oder Ueberzeugung, sondern nur jene unwillkürliche, ohne Mühe erlangte, noch unentwickelte Gottesidee, welche dem menschlichen Geiste sich aufdrängt, aufnöthigt, sobald er zur Entwicklung, zum Gebrauche seiner Vernunft gelangt. Sie heißt angeboren, weil das Denkvermögen angeboren ist und in seiner Thätigkeit alsbald zur Gottesidee gelangen muß, theils im Gefühle seiner eigenen Abhängigkeit oder der Bedingtheit der uns umgebenden Dinge. Diese unwillkürliche, unentwickelte Idee vervollkommnet, entwickelt sich durch die Betrachtung der Schöpfung und der in ihr sich bekundenden Ordnung, und ist noch erweitert worden durch die positive Offenbarung. Daß hier wirklich nicht von einer eigentlich angebornen Gottesidee die Rede sei, ergibt sich aus dem heil. Lehrer selbst, der sich in demselben Werke über die Schuld der Heiden ausspricht; bei denen der böse Feind so viel gegen die Natur vermochte, daß er sie zur Gottesleugnung führte, während doch viele Heiden — was ein Beweis für die *γνῶσις ἐμφυτός* ist — Gottes Dasein erkannten.[1]) Sie heißt *ἐμφυτός*, wie wir eben bei Gregor von Naziang gelesen haben *φυσικὸς νόμος, λόγος σύμφυτος.*

Daß diese unsere Auslegung keine aufgedrungene und willkürliche sei, dürfte aus den bisher angeführten Stellen der andern Väter schon zu ersehen sein; doch möge eine Vergleichung mit einer andern Stelle sie rechtfertigen. In seiner Rede de imaginibus (or. I. n. 11.) erklärt er den Grund, warum wir Geistiges, Unkörperliches mit sinnlichen Bildern ausdrücken; es geschehe dies, um die Erkenntniß zu erleichtern, und führt hiefür, selbst wenn es sich um Göttliches handle, den Grund aus Dionysius an.[2]) „Mit Recht gebrauchen wir für Dinge, die keine

[1]) L. 1. c. 3. Eine Ausmerzung dessen, was wirklich angeboren ist, wäre auch bei allem dämonischen Einflusse nicht möglich. Zu bemerken ist hier, daß nicht die abstracte Gottesidee es ist, von welcher dieser Kirchenvater handelt, sondern die Kenntniß von Gottes Dasein — *γνῶσις τοῦ εἶναι θεόν* —.

[2]) L. c. *Εἶτα πάλιν εἰκόνες εἰσὶ τὰ ὁρατὰ τῶν ἀοράτων καὶ ἀτυπώτων, σωματικῶς τυπουμένων πρὸς ἀμυδρὰν κατανόησιν. Καὶ γὰρ ἡ θεία Γραφὴ, τύπους Θεῷ καὶ ἀγγέλοις περιτίθησι καὶ τὴν αἰτίαν διδάσκει ὁ αὐτὸς θεῖος ἀνήρ. Ὅτι μὲν γὰρ εἰκότως προβέβληνται τῶν ἀτυπώτων οἱ τύποι, καὶ τὰ σχήματα τῶν ἀσχηματίστων, οὐ μόνον αἰτίαν φαίη τις εἶναι τὴν καθ᾽ ἡμᾶς ἀναλογίαν, ἀδυναιοῦσαν ἀμέσως ἐπὶ τὰς νοητὰς ἀνατείνεσθαι θεωρίας, καὶ δεομένην οἰκείων καὶ συμφυῶν ἀναγωγῶν. Εἰ τοίνυν τῆς ἡμῶν προνοῶν ἀναλογίας ὁ θεῖος λόγος,*

Gestalt und Figur haben, sinnliche Bilder und Formen, aus Rücksicht für unsere Schwäche, da wir ohne Vermittlung eines uns eigenen und naturgemäßen Gegenstandes nicht anstreben können zum rein geistigen Schauen dessen, was göttlich ist.... Denn durch den Sinn entsteht so zu sagen im Gehirne ein Bild, das an die geistige Operation übergegangen (dem intellectuellen Vermögen überantwortet), in der Schatzkammer des Gedächtnisses niedergelegt wird. Denn nach dem Ausdruck des heil. Gregorius, mag auch der Geist noch so sehr sich bemühen, über das Sinnliche sich zu erschwingen, so gelingt es ihm doch nicht ganz und gar. Ja selbst das an Gott in sich Unsichtbare wird durch das Geschaffene erkannt. Denn wir sehen in den geschaffenen Dingen Bilder des Göttlichen.... Darum nimm entweder jede Gattung von Bildern hinweg und widersetze dich jenem, der sie zu machen angeordnet hat, oder nimm sie alle an, jedes in seiner Weise und nach seiner Bestimmung."

Es ist nicht schwer aus der angeführten Stelle zu erkennen, welches die Ansicht des hl. Johannes von dem Ideenursprunge ist, und daß dieselbe getreu, und nur genauer im heil. Thomas wieder gegeben werde. Wir ersehen, daß nach der Meinung des hl. Johannes der Anfang der Erkenntniß vom Sinnlichen genommen wird, und daß wir keine Erkenntniß von Gott haben können ohne irgend eine Hülfe der Sinnenwelt.

Um nun auf Tertullian zu kommen, so hat fast keiner der Väter die natürliche Gotteserkenntniß mehr betont, energischer ausgesprochen, als gerade er. Ist ja seine ganze Schrift de testimonio animæ

πάντοθεν τὸ ἀνατατικὸν ἡμῖν ποριζόμενος; καὶ τοῖς ἁπλοῖς καὶ ἀτυπώτοις τύπους τινὰς περιτίθησι, πῶς μὴ εἰκονίζει τὰ μεμορφωμένα κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν, καὶ ποθούμενα μὲν, διὰ δὲ τὸ μὴ παρεῖναι, ὁρᾶσθαι μὴ δυνάμενα; διὸ γὰρ τῆς αἰσθήσεως φαντασία τις συνίσταται ἐν τῇ ἔμπροσθεν κοιλίᾳ τοῦ ἐγκεφάλου, καὶ οὕτω τῷ κριτικῷ παραπέμπεται καὶ τῇ μνήμῃ ἐνθησαυρίζεται. Φησὶ γοῦν καὶ ὁ θεοῤῥήμων Γρηγόριος, ὅτι πολλὰ κάμνων ὁ νοῦς ἐκβῆναι τὰ σωματικὰ, πάντη ἀδυνατεῖ· ἀλλὰ καὶ ἀόρατα τοῦ Θεοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται. Ὁρῶμεν γὰρ εἰκόνας ἐν τοῖς κτίσμασι μηνυούσας ἡμῖν ἀμυδρῶς τὰς θείας ἐμφάσεις· ὡς ὅτε λέγομεν τὴν ἁγίαν Τριάδα, τὴν ὑπάρχιον, εἰκονίζεσθαι δι᾽ ἡλίου, καὶ φωτὸς καὶ ἀκτῖνος· ἢ πηγῆς ἀναβλυζούσης καὶ πηγαζομένου νάματος καὶ προχοῆς· ἢ νοῦ καὶ λόγου καὶ πνεύματος τοῦ καθ᾽ ἡμᾶς· ἢ ῥόδου φυτοῦ καὶ ἄνθου καὶ οὐωδίας.

nur dazu bestimmt, diese Erkenntniß nachzuweisen, und ist in jenem Ausspruche seines Apologeticus wiederholt epitomirt: O testimonium animæ naturaliter Christianæ! Wir verweisen auf die oben zum Beweise der natürlichen Gotteserkenntniß angeführten Stellen. Animae a primordio conscientia Dei dos est, sagt er.[1]) Doch diese und ähnliche Ausdrücke werden wohl Niemand zur Annahme bewegen, als setze Tertullian voraus, daß dieses natürliche Zeugniß ein unmittelbares sei. Denn einmal hat Tertullian in der zuletzt angeführten Stelle selbst genauer sich erklärt. Die ganze Stelle daselbst handelt ja von der mittelbaren Gotteserkenntniß durch die Geschöpfe, welche von den Gnostikern in Abrede gestellt wurde. Dagegen behauptet Tertullian: Vom Anbeginn der Schöpfung ist der Schöpfer zugleich mit ihr gekannt, da sie ja dazu in's Dasein gerufen ist, damit Gott erkannt werde. Darum konnte er auch alsbald schließen: Niemals wird Gott unbekannt bleiben — er hat zum Zeugen Alles was wir sind, und worin wir sind.[2]) Wenn wir ferner genauer prüfen, welches seine Ansicht über die Natur dieser Erkenntniß ist, so spricht er sich deutlich aus l. de anima c. 16.[3]) Wenn er auch einen bedeutenden Vorrang dem Uebersinnlichen vor dem Sinnlichen gibt, und somit fern ist vom Materialismus, so gibt er keineswegs dem Verstande vor dem Sinne — als zwischen zwei substantiell verschiedenen Prin-

---

[1]) C. Marcion. l. 1. c. 10.

[2]) C. Marcion. ibid. Siquidem a primordio rerum conditor earum cum ipsis pariter compertus est, ipsis ad hoc prolatis, ut Deus cognosceretur . . . Nunquam Deus latebit, nunquam Deus deerit: semper intelligetur . . . Habet Deus testimonia totum hoc, quod sumus, et in quo sumus.

[3]) Etsi potiora sunt, quæ intellectu attinguntur ut spiritualia, quam quæ sensu ut corporalia, rerum erit prælatio, sublimiorum scilicet adversus humiliores, non intellectus adversus sensum. Quomodo enim præferatur intellectus sensui, a quo informatur ad cognoscendam veritatem? Si enim veritates per imagines apprehenduntur, id est invisibilia per visibilia noscuntur, quia et Apostolus nobis scribit: *Invisibilia enim ejus a conditione mundi de factitamentis intellecta visuntur*, et Plato hæreticis: Facies occultorum ea quæ apparent, et necesse esse, hunc mundum imaginem quandam alterius alicujus, quod sibi videtur, intellectus duce uti sensu et auctore et principali fundamento, nec sine illo veritates posse contingi: quomodo ergo potior erit eo, per quem est, quo eget, cui debet totum quod attingit. Cf. c. 18 wo er sagt „rerum genera diversa sunt, non domicilia et intellectus i. e. non anima et animus.“ Vergl. Stöckl, Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit (die speculative Lehre vom Menschen II. Bd.) §. 79. S. 219.

cipien πνεῦμα et ψυχή — den Vorrang zu. „Denn wie kann der Verstand dem Sinne vorgezogen werden, von dem er zur Erkenntniß der Wahrheit informirt wird? Denn wenn die Wahrheiten durch Bilder aufgenommen werden, d. h. das Unsichtbare durch das Sichtbare erkannt wird, weil uns der Apostel schreibt: Invisibilia enim ejus a conditione mundi de factitamentis intellecta visuntur, und Plato den Häretikern (Heiden) sagt, die Erscheinungen seien gleichsam das Antlitz von verborgenen Dingen, und diese Welt das Abbild irgend einer anderen, weil es ihm scheint, daß der Verstand sich des Sinnes als Führers und Gewährsmannes und erster Grundlage bediene und ohne jenen zu keiner Wahrheit gelangen könne: wie also steht er höher als dasjenige, wodurch er ist, dessen er bedarf, dem er Alles verdankt, was er erreicht?" Tertullian ist, wie gesagt, kein Materialist, er spricht ja den Unterschied zwischen Verstand und Sinn klar aus; um so höher ist darum sein Ausspruch anzuschlagen, den er einerseits mit dem Zeugnisse der heil. Schrift, andererseits mit dem Plato's belegt. Somit beginnt auch nach der Lehre Tertullians unsre Erkenntniß nicht mit der angebornen, unmittelbaren Gottesidee, sondern mit der Erfahrung, mit der Wahrnehmung, von welcher aus der Geist zu den höheren, göttlichen Ideen fortschreitet.

Lactantius vertheidigt auf's Entschiedenste eine natürliche Gotteserkenntniß, aber was eine unmittelbare Gotteserkenntniß beurkunden sollte, ist bei ihm nicht zu finden. Denn zuerst stellt er jede unmittelbare Erkenntniß Gottes in Abrede, und weist daraus die Ohnmacht der menschlichen Vernunft nach in der Auffindung der vollen Wahrheit:[1]) während er auf der andern Seite das natürliche Erkenntnißvermögen auch bezüglich der Gottheit annimmt.[2]) Er zeigt aber, daß wir aus den Werken Gott den Werkmeister erkennen; daß Gott das All gemacht hat, ist uns bekannt, nicht aber das Wie? Der Grund hievon liegt darin, daß das Sterbliche und Zeitliche dem Unsterblichen und Ewigen nicht nahen kann: so kann der Mensch, dieses noch irdische Wesen zur Einsicht des Sinnlichen nicht gelangen, weil er vom Körper wie von einer Schranke umgeben ist, die ihn hindert, mit freiem, ungetrübtem Blicke Alles zu sehen.[3])

---

[1]) Instit. divin. lib. 1. c. 1 sqq.

[2]) L. c. lib. 1. c. 5. et lib. 2. c. 1 et 5.

[3]) L. c. lib. 2. c. 8. Opera ipsius (Dei) videntur oculis, quomodo autem illa

Wir glauben wohl nicht, daß heutzutage noch Jemand ernstlich gegen die hier vertretene Ansicht kämpfen zu können glaubt aus jenem Grunde, den Thomassinus anführt: daß nämlich die unsere Phantasie verwirrenden Bilder und Vorstellungen eine Folge der Erbsünde seien, aus denen man sich losreißen müsse, um zu einer höheren Erkenntniß der Wahrheit sich emporzuschwingen.[1]) Denn etwas Anderes ist, daß die Sinneswahrnehmung dem Geiste Gelegenheit bietet, von dem Dasein des Sinnenobjects auf das Dasein von dessen Ursache (Schöpfer) zu schließen, und etwas Anderes wiederum, daß eine übersprudelnde Phantasie, oder gar eine sündhafte oder der Sünde entspringende Willens- und Sinnenverkehrtheit das Erkenntnißleben der Seele störe; etwas Anderes ist der richtige Gebrauch der sinnlichen Gegenstände, um aus ihrer Erkenntniß zur Erkenntniß Gottes wie auf einer Stufenleiter emporzusteigen, und etwas Anderes ist der Mißbrauch, wenn man sich von dem Geschaffenen überwinden und hinabziehen läßt, so daß man gehindert wird, mit Leichtigkeit zu Gott sich emporzuschwingen. Ja, wir sind geneigt, aus der angeführten Thatsache für unsere Thesis gegen die angeborne, unmittelbare Erkenntniß zu schließen. Denn welches wäre der störende Einfluß, oder wenigstens dessen Macht, wenn die in Frage stehende Erkenntniß nicht von der Sinneswahrnehmung bedingt oder mitbedingt wäre.

Ohne über jenen Satz „Nihil in intellectu quod non prius fuit in sensu“ zu entscheiden, so glauben wir doch leicht die Genesis der Gotteserkenntniß (der unentwickelten) in folgender Weise erklären zu dürfen. Zuerst begegnen dem Menschen Gegenstände der Sinnenwelt, und da er mit Verstand begabt ist, muß er bald das Verhältniß von Ursache und Wirkung entdecken. Diese beiden Ideen prägen sich dem Geiste ein; ihnen entspricht das Causalitätsprincip, das er zugleich damit in sich aufnimmt und, wenn auch dunkel, und ohne sich Rechenschaft geben zu können, erkennt. Beim Anblicke der Welt drängt sich in Folge dieses Principes der nothwendige Schluß auf, daß eine Ur-

---

fecerit, ne mente quidem videtur, quia — ut Hermes ait — mortale immortali, temporale perpetuo, corruptibile incorrupto propinquare non potest, id est propius accedere et intelligentia subsequi, et ideo terrenum adhuc animal rerum cœlestium perspectionem non capit, quia corpore quasi custodia septum tenetur, quominus soluto ac libero sensu cernat omnia. Sciat igitur quam inepte faciat, qui res inenarrabiles quærit. Hoc est enim modum conditionis suæ transgredi.

[1]) De Deo lib. 1. c. 14. n. 8.

sache dieses ungeheuren Werkes da sein müsse. Aber weil das Princip nur dunkel gekannt ist, so scheint dies vielmehr in Form eines Enthymema's, als in der eines Syllogismus zu geschehen. — Ganz Aehnliches gilt von der Gotteserkenntniß, die aus der Selbsterkenntniß entspringt. Die wissenschaftlichen Beweise des Daseins Gottes aber sind nichts Anderes, als die durch Reflexion gewordene Erweiterung und Begründung dieser unentwickelten Idee.

Es leuchtet von selbst ein, daß bei dieser Erkenntniß die Erziehung ungemein fördernd, aber auch äußerst hindernd eingreifen kann. Diese Erkenntniß heißt gewiß mit Recht eine natürliche, ja kann im gewissen Sinne eine angeborne, eine eingepflanzte genannt werden, insoferne nämlich der Mensch mit den nöthigen Fähigkeiten ausgestattet geboren wird, und vermittelst dieser auch alsbald in ihrer Entwicklung ohne Mühe und Nachdenken, gleichsam spontan zu jener Erkenntniß gelangt: der heil. Thomas drückt dieses kurz aus, wo er sagt, die Erkenntniß werde angeboren genannt, weil dasjenige, wodurch wir zu ihr und zwar mit Leichtigkeit gelangen, uns angeboren sei.

Endlich sind jene Ausdrücke πρόληψις. ἔννοια ἔμφυτος. anticipatio nicht zu sehr zu betonen. Denn betrachten wir ihren Gebrauch im philosophischen Sinne, so bedeuten sie eben nichts Anderes, als jene noch unentwickelte, unwillkürliche Erkenntniß, ohne daß deren Natur und Ursprung bezeichnet würde. [1])

III. Abschnitt.

Wahrheit und Mangelhaftigkeit unserer Gotteserkenntniß.

Aus Dem, was dem Gesagten zufolge das kirchliche, christliche Bewußtsein enthält über die Offenbarung Gottes in der Natur, folgt von selbst die Wahrheit der Gotteserkenntniß, die Objectivität der Gottesidee. Diese Wahrheit zu leugnen wäre nur derjenige im Stande, der die Möglichkeit beanstandet, aus der Wirkung die Ursache zu erkennen, oder der überhaupt dem gnostischen Dualismus huldigt oder

---

[1]) Cf. Cic. de Top. c. 7. n. 9. Notionem appello quod Græci tum ἔννοιαν, tum πρόληψιν dicunt: ea est insita et ante percepta cujusque formæ cognitio, enodationis indigens.

sich demselben unbewußt nähert, oder aber idealistische und pantheistische Grundsätze zu den seinigen macht. So mußten die gnostischen, dualistischen Secten die vulgäre und alttestamentliche Gotteserkenntniß verwerfen, weil dort die Schöpfung in unmittelbarem Zusammenhange mit Gott betrachtet, weil Gott immer als Schöpfer des All's angesehen wird. Wir hatten Gelegenheit, dieses von Irenäus und Tertullian bezeugt zu sehen.

Verwickelter wurde die Sache in den Streitigkeiten mit den Eunomianern oder Anomäern. Diese waren ein arianischer Auswuchs, und darum — in gewissem Sinne — Dualisten; allein ihren Gottesbegriff stellten sie derart auf, daß er ganz pantheistisch genannt werden muß. [1])

Die Arianer hatten die Gottheit des Sohnes geleugnet, weil der Gezeugte später sei als der Zeugende. Wir lesen nun unzählige Mal, wie die Vertheidiger des Dogma's sie auf das Geheimnißvolle der göttlichen Zeugung hinwiesen. Um diese Antwort abzuschneiden, trat Eunomius auf und lehrte, das Ungezeugtsein (ἀγεννησία) sei die Wesenheit Gottes selbst, somit könnte der Sohn, weil gezeugt, nicht Gott sein. So glaubte er gewonnen zu haben. Wie aber kam er zu diesem Schlusse?

Die aus den Geschöpfen herrührende Gottesidee hätte er als Dualist schon von vorneherein verwerfen können; doch er geht auf die Betrachtung dieser Erkenntniß ein, und verwirft sie. Auf diese Weise, sagt er, lerne ich nicht kennen was Gott ist, d. h. seine Wesenheit; kenne ich aber seine Wesenheit nicht, so kenne ich Gott gar nicht; [2]) darum stellten die Anomäer die Frage an die Katholiken: „Betest du an, was du kennst, oder nicht kennest?" Antwortete der Rechtgläubige: „Ich bete an, was ich kenne," so lautet die weitere Frage: „Welches ist seine Wesenheit?" Da man natürlich entgegnete: „Diese kennen wir nicht," so mußte man den Spott entgegennehmen: „Also betet ihr an, was ihr nicht kennt." Eunomius sagte ja, Gott ist unendlich einfach, daher ist in ihm Nichts, als sein Wesen; wer also dieses Wesen nicht kennt, kennt Gott gar nicht. Eunomius hatte nämlich gleich im Beginne seiner Apologie mit großem Ernste sich darangemacht zu beweisen, daß Gott ἀγέννητος sei. Weil nun Gottes Wesen einfach sei, so sei die ἀγεννησία die Wesenheit Gottes. Zur Begründung hiefür weist

---

[1]) Vergl. Kuhn, Dogmatik 1. B. 2. Abthl. §. 25.

[2]) Cf. S. Basil. epl. 294. al. 400 ad Amphil.

er darauf hin, daß wir die ἀγεννησία uns nicht auf menschliche Weise, d. h. als Art und Weise der göttlichen Existenz, denken dürfen; das wäre Gottes unwürdig; somit müsse sie das göttliche Wesen selbst ausdrücken.

Der Begriff der ἀγεννησία ist ein vollständig negativer, die Leugnung alles Endlichen und — hier zeigt sich der Dualismus wieder — der völlige Gegensatz zu allem Geschaffenen. Alle andern Namen, die wir von Gott gebrauchen, sind nach Eunomius nur Namen derselben Sache in derselben Bedeutung. Hier nähert sich also Eunomius den Nominalisten.

Aus diesem Raisonnement mußte Eunomius zu dem Schlusse kommen: Also erkennt der Mensch, der die ἀγεννησία erkennt, das Wesen Gottes, und weil dieses einfach ist, erkennt er es ganz, er begreift es. So gelangte er zu jenem Ausspruche, den man nicht für möglich halten könnte: „Ich kenne Gott, wie Gott sich selbst erkennt," oder „Gott selbst weiß von seinem Wesen nicht mehr, als wir, und sein Wesen ist ihm nicht mehr, uns aber nicht minder bekannt; was wir von demselben wissen, das weiß allerdings auch er, und hinwiederum, was er weiß, das findet sich unverändert auch in uns." [2]) Aehnliches liest man von Aëtius bei Epiphanius: „Dieser (Aëtius) hat mit den Seinigen es herausgebracht, daß Gott von ihm mehr, als von allen Sterblichen gekannt werde, nicht durch den Glauben, sondern im Schauen.... gerade wie Einer kennt, was er mit Augen sieht, mit Händen greift.... so spricht dieser herrliche Mann: „Gott erkenne ich so, wie mich; ja ich kenne mich selbst nicht so gut, als Gott."" [3]) Man möchte seinen Augen nicht trauen, wenn man solche Sätze liest, und doch sind sie eine natürliche Folge, aus den Prämissen abgeleitet: in dem System des Anomäismus gibt es entweder völlige Unkenntniß oder ein vollkommenes Erkennen Gottes.

Die Auseinandersetzung dieser Lehre zeigt deutlich, daß eine Widerlegung derselben von Seite der Väter nicht stattfinden konnte, ohne daß diese tiefer eingingen in das Wesen und die Eigenthümlichkeiten unsrer Erkenntniß von Gott. Diese Widerlegung ist nun theils mehr populärer Natur, wie namentlich diejenige, welche Chrysostomus in seinen Homilien de Incomprehensibili gegeben hat, welche aber auch

[1]) S. Chrys. de incompreh. hom. 2. n. 3.

[2]) Socrat. Hist. Eccl. l. 4. c. 7.

[3]) S. Epiphan. hær. 76.

von andern Vätern nicht verschmäht wird; theils ist sie tiefergehend und mehr wissenschaftlich, wie sie namentlich von den drei großen Kirchenlehrern Kappadociens, Gregor von Nazianz und dem von Nyssa und Basilius, und dann von Cyrillus von Alexandrien geführt wird. Diese letztere gebraucht auch Chrysostomus, doch läßt er sich nicht so sehr in die Spitzfindigkeiten der Anomäer ein; so forderte es ja der Zweck seiner Homilien.

Was die erste Art der Widerlegung anlangt, so prüfen die Väter sogleich die letzte Conclusion der Anomäer, daß nämlich der Mensch Gott seiner Wesenheit nach erkenne, und daß er Gott so gut kenne, als Gott sich selbst kennt. Dieses Erkennen, sagen sie, wäre ein Begreifen Gottes. Wie aber ist dazu Möglichkeit vorhanden, da Gott unendlich ist, da vor ihm alle Völker wie ein Wassertropfen vor dem Meere verschwinden,[1]) der selbst den himmlischen Geistern unbegreiflich ist,[2]) da er, wie Paulus sagt, in einem Lichte wohnt, das schlechthin unzugänglich ist? Gott könne überhaupt von keinem Geschöpfe substantialiter ganz und vollkommen gekannt werden.[3]) Zugleich aber wird hingewiesen auf die unvollkommene Kenntniß des Menschen im Endlichen, dem ja Vieles in der sichtbaren Natur, geschweige in der Geisterwelt verborgen sei und bleibe; der ja seine eigene Natur nicht genau und vollkommen erkenne.[4]) Wie viel weniger kann der Mensch sich rühmen, den Herrn Himmels und der Erde zu erkennen, da so Vieles, das ihm nahe liegt, ihm unbekannt ist? Nach der Schrift sind selbst die Gerichte, die Weisheit u. s. w. Gottes unerforschlich, wie können die Anomäer sich der vollkommenen Kenntniß seines Wesens rühmen?[5]) Es liegt in jener Lehre der Anomäer einerseits eine ganz schreckliche Anmaßung, ein Hochmuth, und dabei eine unendliche Beleidigung Gottes, daß das Geschöpf den Schöpfer erforschen, neugierig forschend in sein unsichtbares Wesen eindringen wolle.[6])

---

[1]) S. Chrysost. hom. de incompr. 2. n. 4.

[2]) Ibid. hom. 1. n. 6. et hom. 3.

[3]) S. Chrysost. l. c. hom. 4. n. 3.: *Τὸν Θεὸν οὐδεὶς ἔγνω οὐσιωδῶς μετὰ ἀκριβείας ἁπάσης.*

[4]) S. Chrysost. l. c. hom. II. n. 2. in fine; hom. V. n. 4.; hom. II. n. 7. S. Basil. contr. Eunom. lib. I. n. 12. Nyssen. c. Eunom. lib. XII. pag. 933. lib. III. pag. 602. (ed. Migne).

[5]) S. Chrysost. de incompr. hom. I. nn. 4 et 5.

[6]) S. Chrysost. l. c. hom. II. nn. 2 et 3.

Die Väter gehen nun tiefer ein in das Wesen unsrer Erkenntniß von Gott. Betrachtet man jene vollkommene Erkenntniß, welche die Anomäer vorgeben, so versteht sich von selbst, daß diese eine unmittelbare, quidditative sein mußte; denn nur dasjenige kann ich vollkommen nach seiner ganzen Erkennbarkeit erkennen, was ich in sich selbst, in seiner Wesenheit durch unmittelbare und eigene Ideen, nicht aber durch uneigentliche, anderswoher entlehnte Begriffe erfasse; das gilt vor Allem in der Gotteserkenntniß. Wer Gottes Wesenheit nicht in sich selbst schaut, der kann sie nicht vollkommen erkennen, weil kein Bild, keine Aehnlichkeit außer ihr sie uns vollkommen wiederzugeben vermag. Somit war es zunächst die Aufgabe der Väter nachzuweisen, daß unsere Gotteserkenntniß keine unmittelbare, kein Schauen der göttlichen Wesenheit sei. Und in der That finden wir dieses von ihnen auf verschiedene Weise geleistet. Einmal weisen sie aus der Schrift, sowie aus dem kirchlichen Bewußtsein nach, daß jedes unmittelbare Schauen Gottes durch den Menschen in diesem Leben in Abrede gestellt werden muß, wie schon oben berührt wurde. Aus jenen Aussprüchen „Deum nemo vidit unquam“ „lucem inaccessibilem inhabitat“ und ähnlichen dieses nachzuweisen, fällt ihnen nicht schwer. Doch begründen sie die Sache aus dem innersten Wesen der menschlichen Erkenntniß, und aus deren Verhältniß zu Gott. „Ich behaupte, sagt Basilius, daß Gott erfassen (unmittelbar und vollständig erkennen) nicht nur den menschlichen Begriff, sondern das Vermögen jedes geschaffenen Geistes übersteigt. Denn der Vater ist nur vom Sohne und hl. Geiste geschaut, allen andern Wesen ist er unzugänglich.“ [1]) Aehnliches kehrt bei ihm öfters wieder. Gregor von Nyssa behauptet: [2]) „In der menschlichen Natur ist keine Kraft, kein

---

[1]) S. Basil. c. Eunom. lib. I. n. 14.

[2]) S. Gregor. Nyssen. c. Eunomium l. XII. part. 2. ed. Migne pag. 932. *Οὐκ ἔστιν ἐν ἀνθρωπίνῃ φύσει δύναμις εἰς ἀκριβῆ κατανόησιν Θεοῦ οὐσίας· τάχα δε μικρόν ἐστιν ἐπι μόνης ἀποφήνασθαι τοῦτο τῆς ἀνθρωπίνης δυνάμεως· ἀλλὰ καὶ τὴν ἀσώματον κτίσιν ἐλάττονά τις εἰπὼν, ἢ ὥστε χωρῆσαι καὶ περιλαβεῖν τῇ γνώσει τὴν ἀόριστον φύσιν, οὐ τοῦ παντὸς ἁμαρτήσεται, οἷον ἔστιν ἐπὶ τῶν καθ᾽ ἡμᾶς ὑποδειγμάτων ὑπονοῆσαι. Ὅτι πολλῶν ὄντων καὶ διαφορῶν τῶν διὰ σαρκὸς τὴν ζωὴν εἰληχότων, τῶν μεν πτηνῶν, τῶν δε χερσαίων, τὸ δε ὑπερνεφὲς ἐν τῇ τῶν πτερῶν δύναμιν γενόμενον, καὶ τὸ τοῖς κοίλοις καθιδρύμενον καὶ εμφωλεῦον. Εἰ μεν πρὸς ἄλληλα κρίνοιντο, οὐκ ὀλίγον ἂν ἀφεστάται δόξῃ τοῦ χερσαίου τὸ ἐναέριον· εἰ δε πρὸς τὰ ἄστρα, καὶ τὴν ἀπλανῆ σφαῖραν ἡ σύγκρισις εἴη, οὐδεν ἔλαττον κεχωρίσθαι*

Vermögen zu einer vollkommnen Erkenntniß der göttlichen Wesenheit. Doch dies von der menschlichen Fähigkeit allein zu

---

τοῦ οὐρανοῦ τὸ μετεωροποροῦν διὰ πτήσεως τῶν περὶ γῆν νομισθήσεται ζώων. Οὕτως καὶ ἡ τῶν ἀγγέλων δύναμις τῷ μὲν ἡμετέρῳ συγκρινομένη, πάμπολυ προέχειν δοκεῖ, ὅτι οὐδεμιᾶς αἰσθήσεως ἐνοχλούσης, γυμνῇ τε καὶ ἀπαρακαλύπτῳ τῇ γνωστικῇ δυνάμει τῶν ὑψηλῶν ἐπορέγεται. Εἰ δὲ πρὸς τὸ μεγαλεῖον τοῦ ὄντως ὄντος καὶ ἡ ἐκείνων κατάληψις ἐξετάζοιτο τάχα ὁ τολμήσας εἰπεῖν μὴ πόῤῥω τῆς ἡμετέρας βραχύτητος καὶ τὴν ἐκείνων δυναμιν ἀφεστάναι τῆς θείας κατανοήσεως, οὐκ ἔξω τοῦ εἰκότος ἀποτολμήσει. Πολὺ γὰρ τὸ μεσον καὶ ἀδιεξίτητον, ᾧ πρὸς τὴν κτιστὴν οὐσίαν ἡ ἄκτιστος φύσις διατετείχισται· αὕτη πεπεράτωται, ἐκείνη πέρας οὐκ ἔχει· αὕτη τοῖς ἰδίοις μέτροις κατὰ τὸ ἀρέσαν τῇ σοφίᾳ τοῦ πεποιηκότος ἐμπεριείληπται· τῆς δὲ μέτρον ἡ ἀπειρία. Αὕτη διαστηματικῇ τινι παραστάσει συμπαρεκτείνεται καὶ χρόνῳ καὶ τόπῳ περιειργομένη· ἐκείνη ὑπερεκπίπτει πᾶσαν διαστήματος ἔννοιαν· καθόπερ ἄν τις ἐπιβάλλῃ τὸν νοῦν, κατ᾽ ἐκεῖνο τὴν πολυπραγμοσύνην ἐκφεύγουσα. Ἐν ταύτῃ τῇ ζωῇ καὶ ἀρχὴν τοῖς οὖσι καὶ τέλος ἔστιν ἐπινοῆσαι· ἡ δὲ ὑπερ τὴν κτίσιν μακαριότης οὔτε ἀρχὴν οὔτε τέλος προσίεται, ἀλλ᾽ ὑπὲρ τὸ ἐν ἑκατέρῳ σημαινόμενον πέφυκεν ἀεὶ ὡσαύτως ἔχουσα, καὶ ἐφ᾽ ἑαυτῆς βεβηκυῖα, οὐ διαστηματικῶς ἔκ τινος εἴς τι τῇ ζωῇ διοδεύουσα. Οὔτε γὰρ μετουσίᾳ ζωῆς ἑτέρας ἐν τὸ ζῆν γίνεται, ὡς ἀκόλουθον εἶναι καὶ πέρας καὶ ἀρχὴν μετουσίας νοεῖσθαι . . . Ὥσπερ δὲ τὸν οὐρανὸν ὁρῶντες, καὶ τρόπον τινὰ διὰ τῶν ὁρατικῶν αἰσθητηρίων τοῦ κατὰ τὸ ὕψος ἐφαπτόμενοι κάλλους, εἶναι μὲν τὸ φαινόμενον οὐκ ἀμφιβάλλομεν. τὸ δὲ τί ἐστιν ἐρωτηθέντες διερμηνεῦσαι τῷ λόγῳ τὴν φύσιν οὐκ ἔχομεν. Gregorius beschreibt dann mehrere Phänomene der Sternenwelt, und sagt dann von ihnen: Ταῦτα ὁρῶντες, εἶναι μὲν τὰ φαινόμενα δι᾽ ὧν ὁρῶμεν οὐκ ἀμφιβάλλομεν· οὐσίαν δὲ λόγων ἑκάστου τοσοῦτον τὸν ὄντων ἀπέχομεν κατανοῆσαι, ὅσον εἰ μηδὲ τὴν ἀρχὴν τῇ αἰσθήσει τὸ φανὲν ἐγνωρίσαμεν. Οὕτω καὶ τὸν ποιητὴν τοῦ κόσμου, ὅτι μὲν ἔστιν οἴδαμεν, τὸν δὲ τῆς οὐσίας λόγον ἀγνοεῖν οὐκ ἀρνούμεθα . . . Εἰ οὖν κάτω κτίσις ἡ μεχρὶ τῶν αἰσθήσεων τῶν ἡμετέρων φθάνουσα, ὑπὲρ τὰ μέτρα τῆς ἀνθρωπίνης γνώσεως, πῶς ὁ μόνῳ θελήματι τὸ πᾶν συστησάμενος, ἐντὸς τῆς ἡμετέρας ἐστὶ καταλήψεως; Ματαιότης ταῦτα καὶ μανία ψευδὴς, καθώς φησιν ὁ προφήτης, τὸ οἴεσθαι δυνατὸν εἶναί τινι τὴν τῶν ἀλήπτων περίνοιαν. Οὕτως ἔστιν ἰδεῖν μικρὰ νήπια διὰ τὴν ἐκ τῆς ἡλικίας ἄγνοιαν παίζοντά τε ὁμοῦ καὶ σπουδάζοντα. Πολλάκις γὰρ ἀκτῖνος ἡλιακῆς διὰ θύριδος αὐτοῖς εἰςρυείσης, περιχαρέντα τῷ κάλλει πρὸς τὸ φαινόμενον ἵεται καὶ φέρειν φιλονεικεῖ διὰ χειρὸς τὴν ἀκτῖνα καὶ διαμάχεται πρὸς ἄλληλα καὶ περιδράσσεται τοῦ φωτὸς τῇ περιβολῇ τῶν δακτύλων, ὡς οἴεται, τὴν αὐγὴν ἐνδησαμένα· ἀλλὰ διαλυθείσης τῶν δακτύλων τῆς ἐμπλοκῆς, γέλωτα ποιεῖ τοῖς νηπίοις καὶ κρότον διαῤῥυεῖσα τῶν χειρῶν ἡ τῆς ἀκτῖνος λαβή. Οὕτω καὶ τὰ τῆς ἡμε-

behaupten, wäre wohl zu wenig; aber wer auch von den unkörperlichen Wesen annehmen wollte, daß sie zu schwach seien, um das unendliche Wesen mit ihrer Erkenntniß zu erreichen und zu begreifen, der wird gewiß nicht irren.“ Grund hievon ist die völlige Improportion des Geschöpfes zu Gott. Dieselbe weist er nach durch ein aufsteigendes Beispiel. „Die Vögel, so schreibt er, sind, wenn sie in den Lüften schweben, weit über die vierfüßigen Thiere erhaben. Vergleichen wir nun damit die Entfernungen der Himmelsräume und Sterne, so verschwindet der Unterschied der Entfernung zwischen der Erdoberfläche und der Höhe, in welcher die Vögel schweben. So ist der Verstand der Engel weit über dem unsrigen erhaben, weil jener von keiner Sinneswahrnehmung erschwert und getrübt mit bloßer, unverhüllter Erkenntnißkraft zu den erhabenen Wahrheiten emporsteigt. Allein kommen sie in Vergleich mit der Herrlichkeit Dessen, der da ist, dann kann man sagen, daß ihre Erkenntniß von unsrer Schwachheit nicht viel entfernt ist. Denn eine weite unübersteigliche Kluft trennt die geschöpfliche Natur von der des Schöpfers, jene ist endlich, diese unendlich und über allen Begriff erhaben. Was immer an dieser der Geist in's Auge fassen will, entschwindet der Forschung. In diesem Leben können wir nur der Dinge Anfang und Ende erkennen.[1]) Nun ist aber die unerschaffene Gottheit über Ende und Anfang erhaben, unveränderlich sich gleich bleibend, das ganze Leben vollkommen und nicht theilweise und nicht nach und nach genießend, weil sie es aus sich selbst besitzt, und nicht von einem Andern empfangen hat, was nothwendiger Weise Anfang und Ende in sich schließen würde; Gott ist das Leben selbst, in sich selbst lebend und wirkend, das nicht ab- und zunehmen kann. Wenn wir nun den Himmel an-

---

τέρας γενέας παίδια, καθώς φησιν ἡ παραβολὴ, ταὶς ἀγοραῖς ἐγκαθήμενα παίζει. Οἱ τὴν θείαν δύναμιν διὰ τῶν τῆς Προνοίας λόγων καὶ τῶν θαυμάτων ταὶς ψυχαὶς ἐλλάμπουσαν βλέποντες, οἷον ἀκτῖνά τινα καὶ θερμότητα τῆς ἡλιακῆς ἀποῤῥέουσαν φύσεως, οὐχὶ θαυμάζουσι τὴν χάριν καὶ προσκυνοῦσι τὸν διὰ τούτων νοούμενον· ἀλλ᾽ ὑπερβάντες τὸ χωρητὸν τῇ ψυχῇ ταὶς τῶν σοφισμάτων λαβαὶς τοῦ ἀναφοῦς περιδράσσονται, καὶ κράττειν οἴονται διὰ τῶν συλλογισμῶν ἅπερ οἴονται. Διασχόντος δε τοῦ λόγου καὶ διαπτύξαντος τὴν τῶν σοφισμάτων πλοκὴν, εὑρίσκεται τοῖς νοῦν ἔχουσι τὸ ἀπειλημμένον οὐδέν.

[1]) Wir finden hier ganz das Gegentheil von allen aprioristischen Systemen ausgesprochen, daß nämlich all' unser Wissen mit der Erfahrung — „Anfang und Ende“ — beginnt.

schauen, und mit unserm Auge einigermaßen seine Schönheit erreichen, so zweifeln wir zwar nicht an der Existenz dessen, was wir sehen, aber auf die Frage, was es sei, können wir keine Definition geben. Ebensowenig zweifeln wir am Dasein der Himmelskörper, wenn wir gleich ihr innerstes Wesen nicht durchdringen. Deßgleichen wissen wir vom Weltschöpfer, daß er gewiß ist, gestehen aber recht gerne ein, daß wir sein innerstes Wesen nicht kennen, noch es zu definiren im Stande sind. Wenn wir nun die Wesenheit der Geschöpfe zu erkennen nicht vermögen, wie werden wir denjenigen, welcher Alles durch seinen bloßen Willen geschaffen hat, umfassen und begreifen können? Das zu glauben wäre Eitelkeit und Wahnsinn. Die Anomäer, welche sozusagen einen Strahl von Gottes Vollkommenheit erblicken, und in diesem Gott ganz zu besitzen glauben, sind wie die kleinen Kinder, welche an einem Sonnenstrahle, der in das Gemach fällt, die ganze Sonne festzuhalten vermeinen."

Auch Gregor von Nazianz führt die Unmöglichkeit Gott zu schauen auf den unendlichen Abstand zwischen Gott und dem Geschöpfe, und speciell dem Menschen zurück.[1])

Am deutlichsten erklärt sich Cyrillus von Alexandrien:[2]) „Unsere menschliche Natur vermag über Gott nicht höher zu sprechen, als nach dem eigenen Maße. Darum wenden wir, so oft wir von ihm handeln, unsre eigene Denk- und Redeweise an, und machen das Unsrige zum Maßstabe der höheren, göttlichen Dinge, ähnlich denjenigen, welche auf eine kleine Tafel den Himmel abzeichnen wollen.

In dieser Stelle des hl. Lehrers ist nichts anders ausgesprochen, als was die Theologen der Schule später in dem allgemeinen Princip aufstellten: Cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis. Dasselbe liegt einer in dieser Hinsicht nicht unwichtigen Stelle des hl. Chrysostomus[3]) zu Grunde. Er beruft sich auf Luc. 10. 22.: Nemo novit Filium nisi Pater: neque Patrem quis novit: nisi Filius, und auf Joh. 6. 46.: Non quia Patrem vidit quisquam, nisi qui est ex Deo, hic vidit Patrem. Chrysostomus setzt bei diesen Worten hin-

---

[1]) S. Greg. Naz. orat. 28. al. 34. (II. theolog.)

[2]) S. Cyrill. Alex. Thesaur. assert. XXXI. pag. 264. *Οὐκ ἔχει γὰρ ἡ ἀνθρώπου φύσις μεῖζόν τι τῶν καθ᾽ ἑαυτὴν λέγειν ἐπὶ Θεοῦ. Διὸ δὴ τοῖς ἰδίοις ἔθεσιν ἐπ᾽ αὐτοῦ κεχρήμεθα, τὰ καθ᾽ ἑαυτοὺς μειζόνων ὑπόδειγμα ποιούμενοι, ὥσπερ οἱ ἐν μίκρῳ πίνακι τὸν οὐράνιον καταγράφοντες κύκλον.*

[3]) De incompreh. hom. 5. n. 3.

zu: [1]) „Der Sohn erklärt hier, daß er den Vater vollkommen kenne, und fügt auch den Grund hinzu: „„Weil er aus ihm ist““ und daß er aus ihm ist, wird hinwiederum daraus nachgewiesen, weil er ihn kennt. Deßhalb aber kennt er den Vater vollkommen, weil er aus ihm ist, und für dieses hinwiederum dient seine Kenntniß des Vaters zum Beleg. Denn ein Wesen kann ein höheres nicht vollkommen erkennen, selbst wenn nur ein kleiner Abstand vorhanden ist.“ Er beweist, daß zwischen dem Menschen und dem Engel nur ein kleiner Abstand ist aus Ps. 8. 6. Minuisti cum paullo minus ab angelis, und fährt dann fort: „Und doch trotz dieses kleinen Abstandes, aber weil es ein Abstand ist, kennen wir das Wesen der Engel nicht, und so viel wir auch forschen, können wir es nicht finden.“

Das Erkennen ist ein actus vitalis, gewissermaßen ein Assimilationsact, wodurch der Geist die Dinge in sich aufnimmt und dadurch gewissermaßen Alles wird. Die materiellen Dinge aber nimmt er in sich auf, nicht nach ihrem materiellen Sein, sondern nach ihrem ideellen Sein existiren sie im denkenden Geiste, somit auf eine höhere, edlere Weise, als sie in sich sind. Was dagegen über dem denkenden Menschengeiste ist, muß ebendeßhalb, es sei der Ausdruck erlaubt, von seiner Höhe herabgezogen werden, existirt auf eine unvollkommenere Weise in ihm, als es in sich existirt. Dieses liegt in den beiden zuletzt angeführten Zeugnissen der hl. Cyrillus und Chrysostomus. Daraus folgt nothwendigerweise, daß kein geschaffenes Verstandeswesen im Stande ist, mit natürlichen Kräften Gott zu erkennen, wie er in sich ist; denn im Menschen (und so in jedem geschaffenen Geiste) ist ein Unterschied zwischen Vermögen und Act, [2]) zwischen Substanz und Ac-

---

[1]) S. Chrysost. l. c. Ὁμοῦ ὅτι μετὰ ἀκριβείας αὐτὸν (τὸν Πατερα) οἶδεν, εἶπε (ὁ Υἱὸς), καὶ τὴν αἰτίαν τέθεικε, δι᾽ ἣν οἶδε. Τίς δὲ ἡ αἰτία; Τὸ ἐξ αὐτοῦ εἶναι· τοῦ δὲ ἐξ αὐτοῦ εἶναι πάλιν ἀπόδειξις τὸ μετὰ ἀκριβείας αὐτὸν εἰδέναι. Διὰ τοῦτο γὰρ αὐτὸν οἶδε σαφῶς, ἐπειδὴ ἐξ αὐτοῦ ἐστιν, καὶ σημεῖον τοῦ ἐξ αὐτοῦ εἶναι τὸ εἰδέναι αὐτὸν σαφῶς. Οὐσία γὰρ οὐσίαν ὑπερέχουσαν οὐκ ἂν δυνηθείη καλῶς εἰδέναι, κἂν ὀλίγον ᾖ τὸ μέσον. . . . Ἀλλ᾽ ὅμως εἰ βραχὺ τὸ μέσον, ἐπειδὴ ὅλως ἐστί τι μέσον, οὐκ οἴδαμεν μετὰ ἀκριβείας ἀγγέλων οὐσίαν, κἂν μυρία φιλοσοφῶμεν, εὑρεῖν οὐ δυνάμεθα.

[2]) S. Cyrill. Alex. Thes. Ass. XXXI. in fine: Ἁπλοῦς καὶ ἀσύνθετος ὢν ὁ Θεὸς πρὸς ἁπάντων ὁμολογηθήσεται. Οὐκοῦν ἄτοπον τὸ λέγειν τοιαύτην ἔχειν αὐτὸν περὶ ἑαυτοῦ τὴν γνῶσιν, ὁποίαν ἂν καὶ ἡμεῖς. Εἰ γὰρ αὐτὸς ἕτερόν τι ἐστιν, ἕτερα δέ τις παρ᾽ αὐτὸν ἡ ἐν αὐτῷ γνωσις, σύνθετος ἔσται καὶ οὐχ ἁπλοῦς. Ἐπειδὴ ἁπλοῦς ὁμολογουμένως

cidenz und zwischen den verschiedenen Vermögen und Acten. Das Bild also, mittels dessen der Mensch den Gegenstand erkennt, ist etwas accidentelles, Zufälliges, eine Modification des denkenden Geistes, kann somit denjenigen, der actus purus ist, nicht als solchen repräsentiren, und somit ist auch der geschaffene Geist nicht im Stande Gott, wie er in sich ist, zu erkennen.[1]) Der innerste Grund, warum wir Gott nicht erkennen, wie er sich erkennt, liegt nach dem hl. Cyrillus in der Natur der Erkenntniß. Gottes Erkennen und Wissen ist seine Substanz, darum erkennt er sich vollkommen mit unendlicher Erkenntniß; unser Erkennen aber ist nicht unsre Substanz, sondern nur Accidenz, und darum ist es nicht möglich, mit einem endlichen Acte Gott vollkommen zu erkennen.

Daß diese Auseinandersetzung der Ansicht der Väter nicht fremd ist, läßt sich zunächst aus demjenigen nachweisen, was Cyrillus an der oben angeführten Stelle[2]) aus dem Gesagten folgert: „Daher kömmt es, daß wir wegen der Unvollkommenheit unseres Erkennens von Gott analog denken, wie von uns. Und wie wir in uns und in den Geschöpfen überhaupt Substanz und Accidenz unterscheiden, so müssen wir ähnlich bei Gott verfahren. Indem wir Gott mit einem Begriffe nicht erfassen, müssen wir es durch mehrere zu thun versuchen, und wenn auch Gott unendlich einfach ist, und in ihm kein Accidenz gefunden werden kann, so sind doch die Begriffe in uns (formell) verschieden, es ist eine Verschiedenheit quoad nos für unsre Erkenntniß."

οὐχ ἕτερόν τι παρ᾽ αὐτὸν ἡ ἐν αὐτῷ γνῶσις· ἡμεῖς δὲ οὐχ οὕτως. Ἐσμὲν γὰρ κατ᾽ οὐσίαν ἰδίως· ἐν δὲ τῇ οὐσίᾳ κειμένην ἔχομεν τὴν γνῶσιν, ὥσπερ χρῶμα ἐν σώματι. Οὐκ ἄρα παραπλήσιον εἰσόμεθά τι τῷ Θεῷ οἱ μὴ οὕτως ὄντες, ὡς αὐτὸς. Ἀλλ᾽ αὐτὸς μὲν ὡς αὐτὸ δὴ τοῦτο ὁ πάντων ἀνωτάτω, θεωρήσει θεοπρεπῶς τά τε ὄντα καὶ ἑαυτόν. Ἡμεῖς δὲ τὸ δοθὲν ἡμῖν μέτρον ὑπερβαίνειν οὐ δυνάμενοι ὡς ἐν ἐσόπτρῳ καὶ αἰνίγματι τὸν ἀκατάληπτον ὁρῶμεν Θεόν.

[1]) Es ist einleuchtend, daß durch diese Argumentation die Möglichkeit der visio immediata nicht ausgeschlossen ist, da ja an die Stelle des idealen Bildes, mittels dessen wir jetzt erkennen, das Object selbst, Gott, treten kann, und daß dann der vermittels des lumen gloriæ über sich hinaus erhobene Geist unmittelbar Gott in sich schaue. Uebrigens ist unsrer Ansicht nach die visio beatifica selbst ein übernatürliches Geheimniß, von dem durch die natürliche Vernunft nur die Unmöglichkeit nicht nachgewiesen werden kann, das also ein Object des Glaubens bildet.

[2]) Thesaur. assert. XXXI. pag. 263. (solutio objectionis).

Diese Thatsache, daß wir nämlich auf Gott verschiedene aus unserm Bereiche stammende Begriffe anwenden, gibt den Vätern namentlich in der Controverse gegen die Eunomianer einen neuen Beweis an die Hand wider die Behauptung einer unmittelbaren Gotteserkenntniß, und zugleich für jenes Princip, daß der Mensch nur auf seine Weise von Gott denken könne. So stellt Gregor von Nyssa[1]) den Anomäern die Propheten und Apostel gegenüber. Diese haben den von den Heiden vergessenen und verkannten Gott den Menschen bekannt gemacht mit Hülfe der Wunder seiner Allmacht, welche in seinen Werken zu Tage tritt, und mittels der Namen, unter welchen seine

---

[1]) S. Greg. Nyss. c. Eunom. l. XII. ed. Migne pag. 944. *Ἐκεῖνοι γὰρ ἐμφανῆ καὶ γνώριμον τοῖς ἀνθρώποις ποιοῦντες (τὸν Θεὸν) ἔκ τε τῶν θαυμάτων ἃ τοῖς παρ' αὐτοῦ γεγενημένοις ἐμφαίνεται, καὶ ἐκ τῶν ὀνομάτων δι' ὧν τὸ ποικίλον τῆς θείας δυνάμεως κατανοεῖται, πρὸς τὴν σύνεσιν τῆς θείας φύσεως χειραγωγοῦσι, τὴν μεγαλοπρέπειαν μόνην τῶν περὶ τὸν Θεὸν θεωρουμένων τοῖς ἀνθρώποις γνωρίζοντες· τὸν δὲ τῆς οὐσίας λόγον, ὡς οὐδὲ δυνατὸν χωρηθῆναι, οὔτε τι φέροντα τοῖς πολυπραγμονοῦσι τὸ κέρδος, ἄῤῥητον ἀφῆκαν καὶ ἀνεξέταστον. Καὶ γὰρ καὶ τἄλλα πάντα ὅτι μὲν γέγονε διηγήσαντο, οὐρανὸν . . . ὅτι δὲ τούτων ἕκαστον, καὶ ὅπως, καὶ ὅθεν ἀσιώπησαν· οὕτω καὶ περὶ Θεοῦ, ὅτι μέν ἐστι, καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται, συμβουλεύουσι πείθεσθαι· τὴν δὲ φύσιν αὐτὴν ὡς ὑπὲρ πᾶν οὖσαν ὄνομα, οὐδὲ ὠνόμασαν, οὐδὲ ἐμέλησαν. Εἰ γάρ τι πρὸς δήλωσιν τῆς θείας κατανοήσεως μεμαθήκαμεν ὄνομα, πάντα ταῦτα κοινωνίαν ἔχει καὶ ἀναλογίαν πρὸς τὰ τοιαῦτα τῶν ὀνομάτων, ἃ τοῦ τινος ἀνθρώπου τὴν ἰδιότητα δείκνυσιν. Ὡς γὰρ τὸν ἀγνοούμενον διά τινων γνωρισμάτων δηλοῦντες, εὐπατρίδα αὐτὸν, ἂν οὕτω τύχῃ, καὶ τῶν εὖ γεγονότων λέγουσιν εἶναι, καὶ λαμπρὸν ἐν πλούτῳ καὶ ἐν ἀξίᾳ περιβλέπτων, ἀνθοῦντά τε τῇ ὥρᾳ καὶ ἐπὶ τόσον διανεστῶτα τῷ σώματι, καὶ τὰ τοιαῦτα λέγοντες, οὐ τὴν φύσιν τοῦ δηλουμένου, ἀλλά τινα γνωρίσματα τῶν περὶ αὐτὸν γινοσκομένων ἐδήλωσαν. Οὔτε γὰρ τὸ εὐγενὲς, οὔτε τὸ πολυχρήματον, οὔτε τὸ περιφανὲς τοῦ ἀξιώματος, οὔτε τὸ κατὰ τὴν ὥραν περιβλεπτὸν ὁ ἄνθρωπός ἐστιν, ἀλλ' ἕκαστον τούτων περί τόν τινα θεωρεῖται· οὕτως καὶ πᾶσαι φωναὶ τῆς ἁγίης Γραφῆς εἰς δοξολογίαν θείαν ἐξευρημέναι, τῶν περὶ τὸν Θεόν τι δηλουμένων ἀποσημαίνουσιν, ἰδίαν ἔμφασιν ἑκάστη παρεχομένη δι' ὧν ἢ τὸ δυνατὸν, ἢ τὸ τοῦ χείρονος ἀνεπίδεκτον, ἢ τὸ μὴ ἐξ αἰτίας εἶναι, ἢ τὸ μὴ εἰς περιγραφὴν τέλους ἔρχεσθαι, ἢ τὸ κατὰ πάντων ἔχειν τὸ κράτος, ἢ ὅλως τι τῶν περὶ αὐτὸν, διδασκόμεθα· αὐτὴν δὲ τὴν οὐσίαν ὡς οὔτε διανοίᾳ τινὶ χωρητὴν, οὔτε λόγῳ φαστὴν, ἀπολυπραγμόνητον εἴασε, σιωπῇ τιμᾶσθαι νομοθετήσασα ἐν τῷ κωλύειν τῶν βαθυτέρων τὴν ζήτησιν, καὶ ἐν τῷ λέγειν μὴ δεῖν ἐξενεγκεῖν ῥῆμα πρὸ προσώπου Θεοῦ.*

verschiedenartige Macht verstanden wird, führen sie uns gleichsam an der Hand zur Kenntniß der Gottheit, indem sie nur die Herrlichkeit dessen uns kund thun, was wir von Gott sehen; aber bis zum innersten Wesen Gottes, das unaussprechlich und unerforschlich ist, haben sie sich nicht gewagt. Wenn wir aber zur genaueren Bestimmung der Gotteserkenntniß verschiedene Namen hören, so haben diese alle etwas Gemeinsames, Analoges mit demjenigen, was in den Menschen die Eigenschaften sind. Wer einen andern nicht sieht, und ihn zeigen und bezeichnen will, der ruft einige Zeichen und Merkmale zu Hülfe, er sei z. B. reich, von vornehmem Herkommen, in der Blüthe des Lebens, so und so groß u. s. w.; er beschreibt nicht dessen Natur, sondern führt gewisse Merkmale an, Eigenthümlichkeiten und Eigenschaften, die in ihm sind. Ebenso haben alle einzelnen Namen und Worte, welche die Schrift zur Verherrlichung Gottes anwendet, ihre eigene Bedeutung, wodurch uns gesagt wird, daß er mächtig sei, unveränderlich, unerschaffen und all' das Andere, was wir an ihm (*περὶ αὐτὸν*) betrachten. Das göttliche Wesen selbst aber hat die Schrift ununtersucht gelassen, weil es weder mit dem Verstande erfaßt, noch in Worten ausgesprochen werden kann."

Etwas später fügt er dann hinzu:[1]) „Wir gebrauchen viele und verschiedene Namen, um ihn zu bezeichnen, indem wir die Benennungen

---

[1]) L. c. (ed. Migne pag. 957 sq.) *Ἐπεὶ γὰρ ἂν οὐδὲν ὄνομα περιληπτικὸν τῆς θείας ἐξεύρηται φύσεως, καὶ αὐτοῦ τοῦ ὑποκειμένου προσφυῶς τεταγμένον· διὰ τοῦτο πόλλοις ὀνόμασιν ἑκάστου κατὰ διαφόρους ἐπιβολὰς ἰδιάζουσάν τινα περὶ αὐτοῦ τὴν ἔννοιαν ποιούμενοι, τὸ Θεῖον προσαγορεύομεν, ἐκ τῆς πολυειδοῦς καὶ ποικίλης καὶ αὐτοῦ σημασίας ὀνόματά τινα πρὸς τὴν κατανόησιν τοῦ ζητουμένου θηρεύοντες. Ἐρωτῶντες γὰρ ἡμᾶς αὐτοὺς καὶ διεξετάζοντες τί τὸ Θεῖόν ἐστι, διαφόρως ἀποφαινόμεθα, οἷον τὸ ὑπερκείμενον τῆς τῶν ὄντων συστάσεώς τε καὶ διοικήσεως· ὃ οὐκ ἐξ αἰτίου τὴν ὕπαρξιν ἔχει· τοῖς δὲ λοιποῖς πᾶσιν αἴτιον τοῦ εἶναι καθέστηκεν· . . . . Καὶ οὕτως τἄλλα πάντα κατὰ τὰς εὐσεβεῖς ὑπολήψεις ὀνοματοποιοῦντες, ταῖς τῶν ἐπινοιῶν διαφοραῖς ἄλλως καὶ ἄλλως προσαγορεύομεν, ἢ δύναμιν, ἢ κράτος, ἢ ἀγαθότητα, ἢ τὸ μὴ ἐξ αἰτίου εἶναι, ἢ τὸ εἰς ἀεὶ διαμένειν, διὰ τῶν ὀνομάτων σημαίνοντες . . .* (pag. 959.) *Ὁ μὲν Θεός ἐστι καθ᾽ ἑαυτὸν, ὃ δήποτε καὶ εἶναι πεπίστευται. Ὀνομάζεται δὲ παρὰ τῶν ἐπικαλουμένων οὐκ αὐτὸ ὅ ἐστιν· ἄφραστος γὰρ ἡ φύσις τοῦ ὄντος· ἀλλ᾽ ἐξ ὧν ἐνεργεῖν τι περὶ τὴν ζωὴν ἡμῶν πεπίστευται τὰς ὁμωνυμίας ἔχει, οἷον καὶ αὐτὸ τοῦτο, τὸ ἐκ τοῦ προχείρου λεγόμενον· Θεὸν γὰρ αὐτὸν λέγοντες, τὸν ἔφορον καὶ ἐπόπτην καὶ διορατικὸν τῶν κεκρυμμένων ἐπινοοῦντες, ἐπικαλούμεθα. Εἰ δὲ*

den verschiedenen Begriffen anpassen. Es gibt nämlich kein Wort, keinen Namen, — also auch keinen Begriff — welcher das göttliche Wesen ganz begreift, und bestimmt wäre, seine Natur zu erklären; darum nehmen wir unsre Zuflucht zu vielen Namen, je nach den verschiedenen Eigenschaften, von denen wir uns besondere Begriffe bilden, indem wir aus der verschiedenen und vielseitigen Bezeichnung manche Namen suchen zur genaueren Kenntniß Gottes. Fragen und forschen wir, was die Gottheit ist, so antworten wir auf verschiedene Weise, daß sie nämlich erhaben ist über die Substanz und Eigenschaften der Dinge, die da sind, daß sie ohne Anfang und Ende sei, der Urgrund aller Dinge . . . und so bilden wir nach der richtigen, religiösen Ansicht von Gott verschiedene Namen und benennen ihn je nach den verschiedenen Begriffen bald so, bald anders.

Es ist darum gar nichts Unvernünftiges, daß man Gott neue Namen beilegt, ohne daß er verändert wird; er ist und bleibt immer derselbe; denn die Namen drücken ja nicht sein Wesen aus, sondern sind hergenommen von dem, was wir ihn wirken sehen. Denn die Natur ist vor der Thätigkeit (*ἐνέργεια*), die *ἐνέργεια* aber lernen wir kennen aus dem, was wir mit den Sinnen wahrnehmen, und danach bemessen wir die Namen. So wird man auch neue Namen geben können, ohne daß das, was benannt wird, neu ist; aber wir können nicht eher einen solchen geben, bis wir Das, was ihm entspricht, erkennen. Unsre Erkenntniß von Gott erstreckt sich bloß auf seine *ἐνέργεια*, vor dieser aber ist seine Kraft, die wiederum von seinem Willen abhängt; dieser aber ist in der göttlichen Natur. Und so können wir gewissermaßen sagen, daß die Namen den Dingen angeboren, und daß sie gleichsam Schatten sind, gebildet und gestaltet nach dem Streben und Wirken der Substanzen."

προϋφέστηκε τῶν ἐνεργειῶν ἡ οὐσία, νοοῦμεν δὲ τὰς ἐνεργείας δι᾽ ὧν αἰσθανόμεθα, ῥήμασι δὲ ὅπως ἂν ᾖ δυνατὸν ἐξαγγέλλομεν· τίς ἔτι καταλείπεται φόβος, νεώτερα τῶν πραγμάτων τὰ ὀνόματα λέγειν; Εἰ γὰρ μὴ πρότερον ἑρμηνεύομέν τι τῶν περὶ Θεοῦ λεγόμενων, πρὶν ἂν νοήσωμεν· νοοῦμεν δὲ δι᾽ ὧν ἐκ τῶν ἐνεργειῶν διδασκόμεδα, προϋφέστηκε δὲ τῆς ἐνεργείας ἡ δύναμις· ἡ δὲ δύναμις ἐξήρτηται τοῦ θείου βουλήματος, τὸ δὲ βυύλημα ἐν τῇ ἐξουσίᾳ τῆς θείας ἀπόκειται φύσεως· ἆρ᾽ οὐ σαφῶς διδασκόμεθα, ὅτι ἐπιγίνονται τοῖς πράγμασιν αἱ σημαντικαὶ τῶν γινομένων προσηγορίαι, καὶ ὥσπερ σκιαὶ τῶν πραγμάτων εἰσὶν αἱ φωναὶ προς τὰς κινήσεις τῶν ὑφεστώτων σχηματιζόμεναι.

Es ist also dies ein thatsächlicher Beweis, gezogen aus der Beschaffenheit unsrer Erkenntniß von Gott. Würden wir Gottes Wesenheit durch Intuition schauen, so würden wir mit Einem Blicke Gott ganz, wie er ist, sehen, erkennen, und wir hätten nicht vonnöthen, zu mehreren Begriffen unsre Zuflucht zu nehmen, Ein Begriff, Eine Idee würde genügen, weil er unendlich einfach ist. Nun haben wir aber in der That verschiedene Namen, und als Correlatum verschiedene Begriffe vonnöthen, um Gott zu erkennen. Es ist somit nicht anzunehmen, daß wir Gott unmittelbar schauen, wie er ist: denn in Wirklichkeit, die verschiedenen Namen sind nicht synonym, noch die Begriffe identisch, und kein einzelner kann uns Gottes Wesenheit repräsentiren, noch weniger aber alle zusammen, weil Gottes Wesenheit unendlich einfach ist. Dagegen wird Niemand leugnen können, daß unsre Gotteserkenntniß um so vollkommner ist, je mehr solche Begriffe wir von ihm haben, weil sie uns desto mehr Thätigkeiten repräsentiren. „So, sagt der Nyssener, [1]) hat Gott den Namen des Barmherzigen nicht eher gehabt, als es Sünder gab." Der Grund von der ganzen Argumentation liegt bei den Vätern klar am Tage. Wir schauen ja Gott nicht in sich selbst, wie er ist, sondern wir erkennen ihn aus seinen Werken. „Gott trägt auf mannigfaltige Weise Sorge für das menschliche Leben, und so wird jede Art dieser seiner Wohlthaten durch einen dieser Namen (und somit auch durch einen dieser Begriffe) dargestellt." [2])

Diese Argumentation, überhaupt diese ganze Lehre ist aber nichts Neues; wir finden sie schon früher bei den Vätern. Wir finden sie bei Theophilus von Antiochien. [3]) „Gottes Wesen (*εἶδος*), sagt er, kann nicht genannt und beschrieben, noch mit sinnlichen Augen geschaut werden. Denn weder kann seine Herrlichkeit erfaßt, noch seine

---

[1]) Nyssen. l. c.

[2]) C. Eunom. lib. XII. (ed. Migne pag. 961.) Gregorius hatte zum Beweise, daß auch die Schrift mehrere Namen auf Gott beziehe, die Worte des Psalmes (102. 8.) citirt: „Misericors et miserator Dominus, longanimis et multum misericors" und fährt dann fort: *Ταῦτα τοίνυν τί λέγουσιν ἐνεργείας ἔχειν τὴν σημασίαν, ἢ φύσεως; Οὐκ ἄν τις ἄλλο τι παρὰ τὴν ἐνέργειαν εἴπῃ. Πότε τοίνυν ἐνεργήσας τοὺς οἰκτιρμοὺς ὁ Θεὸς, ἔσχεν ἐκ τῆς ἐνεργείας τὸ ὄνομα; Ἆρα πρὸ τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς; καὶ τίς ἦν ὁ τοῦ ἐλέους δεόμενος; ἀλλὰ μετὰ τὴν ἁμαρτίαν πάντως· ἡ δὲ ἁμαρτία μετὰ τὸν ἄνθρωπον. Οὐκοῦν μετὰ τὸν ἄνθρωπον καὶ ἡ τοῦ ἐλεεῖν ἐνέργεια, καὶ τοῦ ἐλέου τοὔνομα.*

[3]) Ad Autolycum lib. I. n. 3 et 4.

Majestät begriffen, noch seine Erhabenheit gedacht, noch seine Stärke in Vergleich gezogen werden; seiner Weisheit ist nichts ähnlich, seiner Güte kommt nichts gleich, seine Wohlthätigkeit ist unbeschreiblich. Denn nennst du ihn Licht, so nennst du sein Werk, heiß' ich ihn Wort, so nenne ich seinen Vorzug (ἀρχή); seine Klugheit nenne ich, wenn ich ihn Verstand nenne; nenne ich ihn spiritus, so erinnere ich an meinen eigenen Hauch; heiße ich ihn Weisheit, so deute ich sein Geschöpf an; wenn ich die Macht nenne, nenne ich seine Stärke; wenn Kraft, seine Wirksamkeit; nenn' ich die Vorsehung, so nenn' ich seine Gütigkeit; seine Herrlichkeit, wenn ich das Reich nenne; nenne ich ihn Herrn, so nenne ich ihn Richter; [1]) nenne ich ihn Richter, so nenne ich ihn gerecht, nenne ich ihn Vater, so nenne ich ihn Alles; nenne ich ihn Feuer, so nenne ich seinen Zorn." Somit geht aus allen Namen, welche wir Gott beilegen, [2]) und aus allen diesen Namen entsprechenden Begriffen deutlich hervor, daß wir die Kenntnisse, die wir von Gott haben, nur aus seinen Werken schöpfen; dieses führt auch derselbe hl. Apologet sogleich weiter aus, indem er kurz zwei negative Attribute berührt, daß er ohne Anfang und unveränderlich ist. Nachdem er noch von den Werken Gottes geredet, schließt er mit den Worten: „Alles hat Gott aus dem Nichts in's Dasein gerufen, damit durch seine Werke seine Majestät erkannt und verstanden werde." Theophilus führt als inneren Grund hievon dasjenige an, was wir hier zu beweisen suchen, nämlich, daß dem Menschen keine Intuition der Gottheit gestattet sei: „Denn wie die Seele im Menschen nicht gesehen wird, weil sie dem Menschen unsichtbar ist, sondern durch die Bewegungen des Körpers erkannt wird, so möchte es auch unmöglich sein, Gott mit menschlichen Augen zu sehen — sondern er wird aus seiner Vorsehung und aus seinen Werken erkannt und verstanden." Warum die Intuition dem Menschen unmöglich ist, leitet er aus der Majestät Gottes ab, aus seiner Erhabenheit über den Menschen. „Denn wenn der Mensch auf die Sonne — dieses im Verhältnisse zu Gott so kleine Element — seinen Blick nicht richten kann, ob ihrer Gluth und Gewalt, wie viel mehr wird der sterbliche Mensch Gottes

---

[1]) κρίτην αὐτὸν λέγω, an dieser Stelle, die aus dem cod. Bodleiano ergänzt ist; vielleicht ist mit Rücksicht auf das was n. 4. folgt κτίστην zu lesen, „so nenne ich ihn Erschaffer"; doch gibt die obige Lesart auch einen guten Sinn, und mit dem folgenden Attribut einen richtigen Zusammenhang.

[2]) Ja selbst der Name Gottes θεός ist nur von seiner Wirksamkeit hergenommen, διὰ τὸ τεθεικέναι und διὰ τὸ θέειν. Theophil. l. c.

Majestät nicht schauen können, die unbeschreiblich ist? u. s. w." [1]) So bezieht auch **Novatianus** diese Namen auf die Attribute Gottes und auf seine Thätigkeit, nicht aber auf seine Wesenheit: „Nennst du ihn Licht, so nennst du sein Geschöpf, nicht **ihn** selbst; nennst du ihn Macht, so drückst du mehr seine Stärke aus, als daß du ihn selbst vorführst; nennst du ihn Majestät, so nennst du vielmehr seine Ehre, als daß du ihn selbst beschreibest." [2])

Deutlicher noch finden wir dieses bei **Clemens** von Alexandrien. [3]) Er gesteht nämlich ein, wie es mit äußerster Schwierigkeit verbunden ist, von Gott zu handeln und zu schreiben: „Denn wie könnte man das göttliche Wesen mit einem Namen nennen, das nicht Gattung, nicht Differenz, nicht Art und Individuum, nicht Zahl, nicht Accidenz, noch Substrat für Accidenzien ist; auch kann man es nicht das **All** nennen, denn dieses betrachtet man nach Quantität, auch ist ja Gott der Vater des All's. Auch hat er keine Theile, denn Theilung ist in

---

[1]) Denselben Vergleich stellt **Minutius Felix** an: „In sole adeo, qui vivendi omnibus causa est, videre non possumus: radiis acies submovetur, obtutus intuentis hebetatur, et si diutius inspicias, omnis visus extinguitur. Quid? Ipsum solis artificem, illum luminis fontem possis sustinere?

[2]) Novatian. de Trinit. c. 2. Sive enim illum dixeris lucem, creaturam ipsius magis quam ipsum dixeris, ipsum non expresseris, sive illum dixeris virtutem, potentiam ipsius magis quam ipsum dixeris et deprompseris: sive dixeris majestatem, honorem ipsius magis quam illum ipsum descripseris.

[3]) Strom. l. 5. cap. 12. *Nαὶ μὴν δυσμεταχειριστόταιος περὶ Θεοῦ λόγος οὗτός ἐστιν. Ἐπεὶ γὰρ ἀρχὴ παντὸς πράγματος δυσεύρετος, πάντως που ἡ πρώτη καὶ πρεσβυτάτη ἀρχὴ δύσδεικτος, ἥτις καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν αἰτία τοῦ γενέσθαι καὶ γενομένους εἶναι. Πῶς γὰρ ἂν εἴη ῥητὸν, ὃ μήτε γένος ἐστὶ, μήτε διαφορὰ, μήτε εἶδος, μήτε ἄτομον, μήτε ἀριθμός· ἀλλὰ μήτε συμβεβηκός τι, μήτε ᾧ συμβέβηκέ τι; Οὐκ ἂν δὲ ὅλον εἴποι τις αὐτὸν ὀρθῶς· ἐπὶ μεγέθει γὰρ τάττεται τὸ ὅλον, καί ἐστι τῶν ὅλων πατήρ. Οὐδὲ μὴν μέρη τινὰ αὐτοῦ λεκτέον· ἀδιαίρετον γὰρ τὸ ἕν· διὰ τοῦτο δὲ καὶ ἄπειρον, οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον νοούμενον, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀδιάστατον, καὶ μὴ ἔχον πέρας. Καὶ τοίνυν ἀσχημάτιστον καὶ ἀνωνόμαστον. Κἂν ὀνομάζωμεν αὐτό ποτε οὐ κυρίως, καλοῦντες ἤτοι ἓν, ἢ τἀγαθὸν, ἢ νοῦν, ἢ αὐτὸ τὸ ὂν, ἢ Πατέρα, ἢ Θεὸν, ἢ δημιουργὸν, ἢ κύριον, οὐχ ὡς ὄνομα αὐτοῦ προφερόμενοι λέγομεν, ὑπὸ δὲ ἀπορίας ὀνόμασι καλοῖς προσχρώμεθα, ἵν' ἔχῃ ἡ διάνοια, μὴ περὶ ἄλλα πλανωμένη ἐπερείδεσθαι τούτοις· οὐ γὰρ τὸ καθ' ἕκαστον μηνυτικὸν τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ ἀθρόως ἅπαντα ἐνδεικτικὰ τῆς τοῦ παντοκράτορος δυνάμεως. Τὰ γὰρ λεγόμενα ἢ ἐκ τῶν προσόντων αὐτοῖς ῥητά ἐστιν, ἢ ἐκ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως· οὐδὲν δὲ τούτων λαβεῖν οἷόν τε περὶ τοῦ Θεοῦ.*

ihm unmöglich, und nur darum ist er unendlich, . . . daher ist er gestaltlos und hat auch keinen Namen. Zwar nennen wir ihn Einen, gut, Geist, Sein, auch Vater, Gott, Schöpfer, Herrn; nicht als wären dieses seine eigenen Namen (die nämlich seine Wesenheit in sich darstellen), sondern wir bezeichnen damit seine Macht (die in den Werken sich offenbart), und bieten so unsern Gedanken einen Stütz= und Anhaltspunkt. All' dieses bezeichnet, wie gesagt, nicht Gott selbst, sondern deutet nur die Macht des Allmächtigen an. Denn die Namen, die wir den Dingen geben, sind in der Regel hergenommen von den Accidenzien, oder von ihren Verhältnissen und Beziehungen; derartiges aber ist nicht in Gott."

Den Gedanken, daß diese unsere Benennungen und Begriffe auf die endlichen Dinge sich direct beziehen, in denen wir Substanz, Accidenz, und verschiedene Accidenzien unterscheiden, in welchen keine absolute Einheit, sondern wenigstens metaphysische Theile unterschieden werden, während in Gott absolute Einheit ist mit der Unmöglichkeit selbst von metaphysischen Theilen, führt vornehmlich der heil. Gregor von Nazianz in der schon mehrmals angezogenen zweiten theologischen Rede (orat. 28. al. 34) weiter aus.[1] Er führt die Namen vor, die wir zur Bezeichnung Gottes und seiner Natur gebrauchen; es sind folgende: Geist, Feuer, Licht, Liebe, Weisheit und Gerechtigkeit, Verstand, Logos u. s. w. „Denkst du dir einen Geist

---

[1] S. Gregor. Naz. (ed. Billii or. 34. pag. 545): *Οὐ πνεῦμα, καὶ πῦρ, καὶ φῶς ἀγάπη τε, καὶ σοφία, καὶ δικαιοσύνη, καὶ νοῦς, καὶ λόγος, καὶ τὰ τοιαῦτα, αἱ προσηγορίαι τῆς πρώτης φύσεως; τί οὖν; ἢ πνεῦμα νοήσεις δίχα φορᾶς καὶ χύσεως, ἢ πῦρ ἔξω τῆς ὕλης καὶ τῆς ἀνωφορᾶς καὶ τοῦ ἰδίου χρώματός τε καὶ σχήματος; ἢ φῶς οὐκ ἀέρι σύγκρατόν τε καὶ ἄφετον, τοῦ οἷον γεννῶντός τε καὶ φωτίζοντος; νοῦν δὲ τίνα; μὴ τὸν ἐν ἄλλῳ; καὶ οὐ κινήματα τὰ διανοήματα ἠρεμοῦντα ἢ προβαλλόμενα; λόγον δε τίνα παρὰ τὸν ἡσυχάζοντα ἐν ἡμῖν ἢ χεόμενον; ὀκνῶ γὰρ εἰπεῖν λυόμενον. Εἰ δὲ καὶ σοφίαν, τίνα παρὰ τὴν ἕξιν, καὶ τὴν ἐν τοῖς θεωρήμασιν, εἴτε θείοις εἴτε καὶ ἀνθρωπίνοις. Δικαιοσύνην δε καὶ ἀγάπην οὐ διαθέσεις ἐπαινουμένας, καὶ τὴν μεν τῆς ἀδικίας, τὴν δε τοῦ μίσους ἀντίπαλον, ἐπιτεινομένας τε καὶ ἀνιεμένας, προσγινομένας τε καὶ ἀπογινομένας, καὶ ὅλως ποιούσας ἡμᾶς καὶ ἀλλοιούσας, ὥσπερ αἱ χρόαι τὰ σώματα; Ἢ δεῖ τούτων ἀποστάντας ἡμᾶς, αὐτὸ καθ᾽ ἑαυτὸ τὸ θεῖον ἰδεῖν ὡς οἷόν τε, μερικήν τινα φαντασίαν ἐκ τῶν εἰκασμάτων συλλεγομένους. τίς οὖν ἡ μεχανὴ ἐκ τούτων τε καὶ μὴ ταῦτα; ἢ πῶς ταῦτα πάντα καὶ τελείως ἕκαστον, τὸ ἐν τῇ φύσει ἀσύνθετον καὶ ἀνείκαστον.*

(Hauch, πνεῦμα) ohne Bewegung und Ausströmung? stellst du dir ein immaterielles Feuer vor, ohne Streben nach Oben, ohne Farbe und Gestalt, oder ein Licht, das nicht mit dem Aether geeinigt, von seiner Quelle losgetrennt, oder einen Verstand, der nicht in einem andern (als Subjecte) ist, dessen Thätigkeit Gedanken sind, entweder nur gedacht, oder auch ausgesprochen? oder das Wort, das in uns ruht, oder sich ergießt, um nicht zu sagen zergießt? Bei dem Worte Weisheit denken wir uns einen Habitus: bei den Namen Gerechtigkeit und Liebe haben wir die Vorstellung von lobenswerthen Eigenschaften — den Gegensätzen von Ungerechtigkeit und Haß — Eigenschaften, die uns afficiren und modificiren, wie die Farbe den Körper, die zu- und abnehmen, kommen und gehen. Ohne diese Begriffe, die wir von den Geschöpfen hernehmen, können wir von Gott nicht denken und reden. Allein ist dies der Begriff des göttlichen Wesens? Wie könnte dies Alles zusammen genommen ein Bild der unendlich einfachen göttlichen Natur sein, oder wie des Einzelnen?"

Hat Gregor nur eine unvollkommene Gotteserkenntniß selbst in den höheren Geistern angenommen, und das natürliche Schauen Gottes auch bei ihnen beanstandet, so findet er den Grund, warum unsere Gotteserkenntniß so unvollkommen ist, in unserer Natur, weil wir Sinneswesen sind. „Unser Geist, spricht er weiter, [1]) müht sich ab, aus dem Körperlichen hinauszugehen, und in das Unverhüllte, Immaterielle einzudringen; denn jedes Vernunftgeschöpf strebt nach Gott, ihn zu erreichen. Weil der Mensch aus sich nicht hinausgehen, aber eine Vereitlung, ein Unbefriedigtbleiben seines Schmachtens nach Gott nicht zu tragen vermag, so schlägt er einen andern Weg ein, indem er auf die Geschöpfe den Blick lenkt, und er geräth da entweder durch Irrthum, von den Sinnen gefangen, in Abgötterei oder er schließt aus der Schönheit der sichtbaren Schöpfung auf Gott."

---

[1]) L. c. ed. Bill. pag. 545 sq. *Οὕτω κάμνει ἐκβῆναι τὰ σωματικὰ ὁ ἡμέτερος νοῦς, καὶ γυμνοῖς ὁμιλῆσαι τοῖς ἀσωμάτοις, ἕως σκοπεῖ μετὰ τῆς ἰδίας ἀσθενείας τὰ ὑπὲρ δύναμιν. Ἐπεὶ ἐφίεται μὲν πᾶσα λογικὴ φύσις Θεοῦ καὶ τῆς πρώτης αἰτίας, καταλαβεῖν δὲ ἀδυνατεῖ, δι᾽ ἃς εἶπον αἰτίας. Καμνοῦσα δὲ τῷ πόθῳ καὶ οἷον σφαδάζουσα, καὶ τὴν ζημίαν οὐ φέρουσα, δεύτερον ποιεῖ πλοῦν, ἢ πρὸς τὰ ὁρώμενα βλέψαι καὶ τούτων τι ποιῆσαι Θεὸν, κακῶς εἰδυῖα . . . ἢ διὰ τοῦ κάλλους τῶν ὁρωμένων καὶ εὐταξίας, Θεὸν γνωρίσαι, καὶ ὁδήγῳ τῇ ὄψει, τῶν ὑπὲρ τὴν ὄψιν χρήσασθαι, ἀλλὰ μὴ ζημιωθῆναι Θεὸν διὰ τῆς μεγαλοπρεπείας τῶν ὁρωμένων.*

Schon zuvor hatte er sich über diese Eigenthümlichkeit unserer Natur und Erkenntniß verbreitet. Nach ihm „liegt zwischen Gott und uns die Finsterniß des Körpers, wie einstens die Wolke zwischen den Juden und Aegyptern, und kann hierher das Wort des Psalmes (17. 12) bezogen werden: „Posuit tenebras latibulum suum;" diese Finsterniß ist unsre Stumpfheit, in Folge deren nur Wenige, und diese nur sehr wenig hindurchdringen können. Wir sind in irdische Banden geschlagen, festgehalten von diesem schwerfälligen Fleische, und darum ist es offenbar, daß, gleichwie Niemand auch mit beflügeltem Schritte seinem Schatten entrinnen kann, oder wie das Auge unmöglich seinen Gegenstand sehen kann ohne Vermittlung des Lichtes und des Aethers, oder der Fisch unmöglich ohne Wasser schwimmen kann — ebensowenig wir, so lange wir diesen Körper an uns haben, ohne Hülfe materieller, sinnlicher Dinge mit den intelligibeln Dingen uns beschäftigen und sie erreichen können. Immer nämlich mischt sich, wenn auch nur leicht und vorübergehend, etwas von dem Unsrigen ein, selbst wenn unser Geist am meisten sich erhebt über das Sichtbare, und sich auf sich selbst zurückzieht, und so sich bestrebt, zu dem ihm Ebenbürtigen (rein Geistigen) und Unsichtbaren sich zu erheben." [1])

Es ist darum jede Erkenntniß schwer und dunkel, indem wir gleichsam mit kleinem Werkzeuge Großes beginnen, mit menschlicher Weisheit die Kenntniß des Seienden zu erringen und den übersinnlichen Wahrheiten uns zu nahen mit den Sinnen oder doch nicht ohne die Sinne, von welcher wir umhergeführt und irregeleitet werden: so können wir nicht mit nacktem Verstande unmittelbar mit den Dingen verkehren und zur Wahrheit gelangen. [2])

Hält man diese Worte mit einer schon erwähnten Stelle Tertullians [3]) zusammen, so ersieht man seine Uebereinstimmung mit den Vätern in der Lehre über den Ursprung der Erkenntniß.

Diese Lehre und namentlich die angezogenen Stellen Gregor's von Nazianz hat der heil. Johannes von Damaskus vor Augen ge-

---

[1]) L. c. n. 12.

[2]) L. c. n. 21. Man vergleiche Clemens Alex. Strom. l. V. c. 11. (ed. Migne pag. 112), wo er die Worte des Apostels erklärend anführt: Wir sehen jetzt wie im Spiegel, dann aber von Angesicht zu Angesicht, d. h. durch jenes reine und unkörperliche Schauen des Verstandes.

[3]) De anima c. 18

habt, wo er die Nothwendigkeit der Bilder erklärte. [1]) „Die sichtbaren Dinge sind Bilder der unsichtbaren, welche, obwohl ohne Gestalt, durch körperliche Gebilde behufs einer leichteren Erkenntniß dargestellt werden. So führt die Schrift Gott und die Engel in materieller Form und Gestalt vor, wovon Dionysius den Grund angibt. Denn mit Recht gebrauchte man zur Darstellung des Unkörperlichen Gestalt und Formen, aus Rücksicht für unsere Schwachheit, da wir ohne Vermittlung eines eigenen und natürlichen Hilfsmittels, zum Schauen des Göttlichen und rein Geistigen nicht gelangen können .... denn durch die Sinne wird ein Phantasma so zu sagen im Gehirne gebildet, das dann zum Unterscheidungs- und Urtheilsvermögen beigezogen, in den Schatz des Gedächtnisses geborgen wird. Denn wenn gleich, nach dem Ausdrucke Gregor's, der Geist viel sich müht, über das Körperliche emporzusteigen, so vermag er's doch nicht ganz und gar. Ja selbst das, was unsichtbar ist an Gott, wird durch seine Werke erkannt und gesehen."

Diese einzelnen Lehrpunkte der Väter zusammengefaßt, führen zu dem Schlusse, daß nach der Ueberzeugung der Väter jede unmittelbare, unvermittelte Gotteserkenntniß, jede Intuition des göttlichen Seins und Wesens von vorneherein und stets auszuschließen ist, so lange der Mensch in statu viatoris ist; daß vielmehr eine durch das Geschöpf vermittelte Gotteserkenntniß einzig zulässig erscheinen muß, während erstere die natürlichen Kräfte absolut übersteigt. Alle Erkenntniß beginnt mit der Erfahrung, sei es mit der inneren, sei es mit der äußeren (Sinneswahrnehmung); welche letztere früher entwickelt und leichter ist, als die innere Selbstbetrachtung. Weil aber das Werk der unendlichen Schöpferkraft nicht gleichkommt, so kann es in sich die prima causa, Gott, nie vollkommen repräsentiren; es muß somit diese vermittelte Gotteserkenntniß eine unvollkommene sein, aber darum ist sie doch eine wahre, keine falsche. Die genannten Väter beziehen sich hier oft auf die Worte des Apostels: „Ex parte enim cognoscimus et ex parte prophetamus ... Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum. [2]) Jenes ex parte, so interpretiren sie, bezieht sich nicht auf Gott, da in ihm kein Theil ist, sondern auf uns, und ist der Gegensatz von dem, quod perfectum est, nämlich dem Schauen facie ad faciem. [3])

[1]) Orat. I. de imaginibus n. 11. [2]) I. Cor. 13. 9, 12.
[3]) Cf. Clem. Alex. Strom. lib. I. c. 19. ed. Migne pag. 809; S. Basil. ep. 235,

Wir haben für gut gefunden, Manches, was schon oben berührt war, hier noch einmal zu erwähnen, um die Lehre, namentlich jener Väter, die gegen die Eunomianer auftraten, mehr in ihrem inneren Zusammenhange darzustellen.

Nach dem bisher Durchgeführten kann kein Zweifel mehr sein über jenen Ausdruck, den man bei den Vätern so oft wiederkehren findet, wo sie sich dahin aussprechen, daß wir erkennen, daß Gott ist, nicht aber, was Gott ist; ebenso jenen andern, daß wir in den Attributen eigentlich mehr erkennen, was Gott nicht ist, als was er ist.

Eunomius hatte den Rechtgläubigen oft vorgeworfen: „Wenn ihr Gottes Wesenheit nicht kennt, so kennt ihr Gott gar nicht." Basilius antwortet: Wer eingesteht, daß er Gottes Wesenheit nicht kenne, gesteht damit noch keineswegs ein, daß er Gott nicht kenne. Denn kenne ich Gott nicht in sich, so erwerbe ich mir von ihm Kenntniß durch viele Begriffe; wenn wir Gottes Weisheit, Majestät, Allmacht kennen, so kennen wir damit noch nicht seine Wesenheit.

Die Anomäer wendeten ein: Gott ist einfach, und das Aufgezählte gehört ja zu Gottes Wesenheit. Diese Argumentation verwirft Basilius als Sophisma. Gerechtigkeit, Weisheit u. s. w. sind ja nicht Namen seiner Wesenheit, sonst wären sie identisch und vollkommen synonym: und doch ist seine Majestät nicht die Allmacht, und diese nicht die Güte. Es sind das seine *ἐνέργειαι* — was sonst heißt *τὰ περὶ αὐτοῦ* — diese sind verschieden, während die Wesenheit Eine ist: nach diesen *ἐνέργειαι* erkennen wir Gott, allein das ist kein Wissen seines Wesens, wir wissen damit nur, daß Gott ist, aber nicht was Gott ist. Es ist dies keineswegs so zu verstehen, wie Strauß den Theologen vorwirft, daß, während wir nämlich Gott als einen Gegenstand jenseits des Denkens und geschaffenen Seins denken, wir ihn absolut unerkennbar finden müssen, da ja Alles Erkennbare nicht zu Gottes Wesen gehöre. Denn allerdings müssen wir, wenn wir von Gott etwas aussagen, z. B. daß er ist, wenigstens eine Nominaldefinition von Gott kennen; auch wissen wir so manches Andere von Gott zu sagen, daß er z. B. weise, gütig, allmächtig ist. Allein diese Begriffe sind dem creatürlichen Kreise entnommen [1]), und wir können sie auf Gott nur per analogiam über-

al. 401 ad Amphilochium; S. Greg. Naz. or. 28. n. 20.; serm. 32 (al. 26) n. 15.; S. Chrysost. de incompreh. hom. I.

[1]) Wir fassen diese Vollkommenheiten auf als Eigenschaften, die einem Subjecte

tragen, indem wir damit aussprechen, daß Gottes Wesenheit so vollkommeu sei, daß sie auch den Vorzug der Weisheit, Güte, Allmacht u. s. w. in sich enthalte, aber auf eine unendlich erhabenere Weise. Was das, was wir Weisheit, Güte u. s. w. nennen, in Gott sei, das zu schauen, ist uns nicht vergönnt. Somit haben wir kein quiddidatives Wissen von Gott, kein Wissen von und nach seiner Wesenheit, durch seine Wesenheit. Wir wissen von Gott, daß er Alles das ist; aber wie er es ist, und was das Sein, was die Weisheit in ihm ist, das wissen wir nicht. Darum finden wir den Ausdruck der Väter, daß wir erkennen, daß Gott ist, nicht aber, was Gott ist, durchaus gerechtfertigt. [1]) Dasselbe wird öfters bei den Vätern mit einem andern Ausdruck wiedergegeben, daß wir nämlich, von Gott erkennend, daß er weise, allmächtig u. s. w., eigentlich nicht erkennen, was Gott sei, sondern erkennen, was Gott nicht sei[2]); es heißt dieß nichts anderes, als daß dasjenige, was wir in Gott erkennen, nicht so in Gott ist, wie wir's erkennen. Wir erkennen nämlich, wie besonders aus Gregor von Nazianz zu ersehen ist,

inhäriren, als Attribute (τὰ περὶ θεὸν), als solche aber sind sie nicht in Gott, sondern das, was in Gott diesen unsern Begriffen entspricht, ist seine unendlich vollkommene Wesenheit. Auf ähnliche Weise ist der oft wiederkehrende Ausdruck zu erklären τὰ ὀπίσθια τοῦ θεοῦ, was Augustin mit posteriora Dei übersetzt cf. Genes. 16. 13.

[1]) Gregor von Nazianz deutet darum den himmelweiten Unterschied an zwischen der Kenntniß, daß Gott ist, und jener, was Gott ist; denn zu unverständig wäre derjenige, welcher nicht durch natürliche Beweise sähe, daß Gott ist, daß er aber dasjenige nicht ist, was wir fassen und beschreiben können. (or. 28. n. 6.)

[2]) Clem. Alex. Strom. V. 11., ed. Migne pag. 109; S. Athanas. epl. ad Monach. n. 2.; Joan. Damasc. lib. I. c. 4. Ersterer beschreibt den Weg, auf dem man zum Beschauen Gottes, der absoluten Vernunft gelangt; dies geschehe per analysim, d. h. per viam negationis et remotionis, ausgehend von den körperlichen Wesen; entfernt man da Breite, Länge und Höhe, so bleibe nichts als die Einheit im Raume (σημεῖον μόνας i. e punctum), nimmt man noch hinweg das Verhältniß im Raum (situs), so bleibt die Einheit übrig. So immer mehr vom Körperlichen uns entfernend, gelangen wir zur Kenntniß des Allmächtigen, nicht aber so, daß wir erkennen, was er ist, sondern, was er nicht ist. Gestalt aber und Bewegung, Stellung, Lage, Ort, Rechts und Links darf man von Gott (im eigentlichen Sinne) nicht denken, denn der Urgrund der Dinge ist über Zeit und Raum, über Benennung und Begriff erhaben. Jene Worte Moses': „Ostende mihi teipsum," zeigen daher an, daß Gott nicht gelehrt, nicht mit Worten ausgesprochen, sondern nur durch die von ihm ausgehende Macht erkannt werden könne.

z. B. die Weisheit und Gerechtigkeit als Eigenschaften, die dem Menschen nicht wesentlich ist, die da sein, die auch fehlen kann, die ab- und zunehmen kann, wir kennen sie als einem Subjecte inhärirend. Daher müssen wir auch bei jedem Attribute Gottes gleichsam uns selbst verbessernd hinzusetzen, oder hinzudenken, daß dieß Attribut Gott nicht in der Weise zukommt, wie wir es kennen.

Aus der angegebenen Erkenntnißtheorie erklärt und ergibt sich die Eintheilung der Attribute, welche nach unserer Rede- und Begriffsweise Gott zukommen. Weil unsere Erkenntniß von dem Geschaffenen beginnt, so tragen wir die Vollkommenheiten, die wir im Geschaffenen, und namentlich im Menschen finden, auf Gott über — gewissermaßen anthropomorphisirend — und dieses sind die positiven Attribute; die dem Geschaffenen anhängenden Unvollkommenheiten und Fehler müssen wir vom Gottesbegriffe ferne halten — negative Attribute. Dasselbe ist schon bei den Vätern in mehr oder minder bestimmten Ausdrücken zu finden, ist von Dionysius und Johannes von Damaskus in scholastischer Terminologie ausgesprochen, und es entspricht diese Theorie ganz dem dreifachen Wege, auf dem wir zur Erkenntniß Gottes und seiner Vollkommenheiten gelangen, der via affirmationis, remotionis, oder negationis und daß wir Gott kennen per viam eminentiae, indem wir nämlich überall ergänzen müssen, daß, was wir von Gott aussagen, ihm im ausgezeichnetsten Sinne zukomme. [1]) Dieser dreifache Weg ist nicht so zu nehmen, als stünde jeder vereinzelt, sondern wir müssen ihn eigentlich immer zugleich einschlagen, und namentlich ist der letzte immer implicite bei den andern verstanden.

Die genannten Väter hielten in der Controverse mit den Anomäern ausdrücklich auseinander das göttliche Wesen und dessen Attribute, das göttliche Wesen und dessen Art zu existiren. Genau so,

---

[1]) Dieses hebt der heil. Johannes von Damaskus ganz besonders hervor. Nachdem er die positiven Attribute angeführt, sagt er, daß Gott nichts von dem Geschaffenen sei; allein daraus sei nicht zu schließen, daß er gar Nichts sei, sondern daß Gott über Alles sei, und so könnten wir eigentlich von Gott nur erkennen, daß er unendlich und unbegreiflich sei. Auch sagen wir z. B. Gott sei dunkel, weil er nicht ist, wie erschaffenes Licht; wir nennen ihn aber hinwiederum Licht, um anzudeuten, daß in ihm keine Finsterniß ist. De fide orthod. lib. I. c. 4. Was wir hier aus der Väterlehre zu entwickeln suchten, das hat derselbe Lehrer kurz zusammengezogen in die Worte· *χρὴ τοίνυν ἕκαστον τῶν ἐπι Θεοῦ λεγομένων, οὐ τί κατ᾽ οὐσίαν ἐστὶ, σημαίνειν οἴεσθαι, ἀλλ᾽ ἢ τί οὐκ ἐστι δηλοῦν, ἢ σχέσιν τινὰ πρός τι τῶν ἀντιδιαστελλομένων, ἤ τι τῶν παρεπομένων τῇ φύσει ἢ ἐνέργειαν.*

wie sie von den Scholastikern verstanden wurden, nennen sie das Wesen Gottes dasjenige, was das erste ist in conceptu, was zugleich das Fundament aller Attribute ist, so daß sich diese alle aus ihm ableiten lassen.[1]) Dieses Unterscheiden sei gänzlich gerechtfertigt und sogar nothwendig, wie schon oben ausgeführt wurde. Wenn auch Gottes Wesen in sich unendlich einfach ist, so könne doch der menschliche Scharfsinn das Einfache gleichsam in Begriffe zerlegen, so daß, was Eins ist, κατ᾽ ἐπίνοιαν theilbar und vielfach erscheine. So ist der Körper z. B. eine Einheit, und doch unterscheiden wir in ihm Farbe, Figur, Härte, Größe u. s. w. So zerlegt der Geist den ersten Begriff einer Sache in mehrere, betrachtet ihn unter verschiedenen Verhältnissen, Beziehungen und Rücksichten — diese Geistesfunktion nennt man oft ἐπιλόγισμος —. So betrachtet man das Getreide als Frucht (Product), als Saame (Princip), als Nahrung (in Rücksicht auf das animalische Leben); das Alles bezeichnet man mit dem Einen Namen Getreide.[2]) So Basilius. Er zeigt dann, wie auch Christus dieser Weise zu sprechen sich bediente, da er, wenn er von seinem Wirken spricht, sich selbst Pforte, Weg, Brod, Leben, Hirt, Licht nennt. Diese Namen, welche sich auf Ein Subject beziehen, haben nicht Einen Sinn, sondern mehrfachen; bedeuten die Eine Person unter mehrfachem Wirken. So heißen wir Gott ἀγέννητος mit Rücksicht auf die Vergangenheit, ἄφθαρτος mit Rücksicht auf die Zukunft.

Eunomius verwahrte sich dagegen, daß er je diese Namen von Gott nach menschlicher Art gebrauchen wolle, somit müßte die ἀγεννησία Gott zukommen als seine Wesenheit. Basilius heißt das eine Heuchelei; denn dann müßten wir dasselbe von den übrigen Eigenschaften sagen, vom Vorherwissen, von seiner Vorsehung u. s. w. und dürften uns darunter nichts Anderes denken, als die ἀγεννησία; etwa ähnlich wie wir die Namen Petrus, Simon, Cephas von der einen Person gebrauchen, welche uns aber keine verschiedenen Begriffe bieten; das wäre aber absurd und gegen die heil. Schrift.[3]) Er weist dann den Grund davon nach und findet ihn, wie wir oben auseinan-

---

[1]) Darum wendet Basilius das Argument des Eunomius gegen dessen Behauptung, daß die ἀγεννησία das Wesen Gottes sei: Wenn die ἀγεννησία sich daraus ergebe, daß Gott weder aus sich, noch aus Jemand Anderem sei, so sei sie nicht das, was zuerst in Gott ist, somit nicht seine Wesenheit. Contra Eunom. lib. I. c. 5.

[2]) S. Basil. contr. Eunom. lib. I. ed. Migne pag. 522. (ed. Maur. p. 217.)

[3]) L. c. ed. Migne pag. 523 (ed. Maur. p. 218) sqq.

der gesetzt haben, in der Beschränktheit und Beschaffenheit unserer Erkenntniß. Die hier erklärte Unterscheidung ist zwischen den verschiedenen Eigenschaften nichts Anderes, als die von den Scholastikern so genannte distinctio rationis ratiocinatæ.

Mit Recht wird darum von den Vätern, und vor allen ausdrücklich von Cyrillus von Alexandrien,[1]) die Erkenntniß, die wir von Gott haben, eine wahre und richtige genannt, wenn es gleichwohl wahr ist, daß sie nur unvollkommen und inadäquat ist. Die Eunomianer hatten nämlich entgegnet: „Wenn wir Gott nicht erkennen, wie er sich selbst erkennt, so ist unsere Erkenntniß keine wahre, sondern eine falsche und verkehrte." Dem widerspricht Cyrillus: Gott allein habe von den Dingen eine adäquate Kenntniß; wir nur eine unvollkommene; daraus würde dann auch nach der Behauptung der Gegner folgen, daß wir überhaupt gar keine wahre Kenntniß hätten; was doch thöricht wäre zu behaupten. Die Dinge haben verschiedene Gesichtspunkte, unter denen sie sich anbieten, und danach kann der Eine Dieses, der Andere Jenes an einer Sache erkennen. Weil wir nun Gott nicht in sich erkennen, so kennen wir seine Vollkommenheiten, indem wir sagen, was er nicht ist, — negative Attribute — oder indem wir verschiedene Verhältnisse auffassen nach unserer Denkweise, gleichsam als etwas zur Substanz Hinzugekommenes (*τὰ περὶ τὴν οὐσίαν*) — positive Attribute.

Im Gegentheile erwiedern die Väter, hätten die Gegner keine richtige Erkenntniß von Gott, da sie vorgeben, Gott vollkommen zu erkennen, wie er sich selbst erkennt, während er doch unbegreiflich und dieß das einzig richtige Wissen von Gott ist, zu erkennen, daß er unbegreiflich sei.

Ganz übereinstimmend hiemit ist die Lehre des hl. Hilarius über unsern Gegenstand. Gott ist auch bei ihm über alle geschaffenen Begriffe erhaben, und sagt Hilarius, daß der Geist, wenn er Gottes Anblick suche, den Ausspruch finde: De magnitudine enim operum et pulchritudine creaturarum consequenter generationum conditor conspicitur. (Sap. 13.) So erkennt der Mensch den Schöpfer aus der Schönheit der Welt als den Schönsten aller Schönheit, und hat dabei das Gefühl, von der Unzulänglichkeit seiner Erkenntniß. Auf diese Weise liegt das Wissen von Gott nicht außer dem Bereiche der Möglichkeit, aber wir können ihn auch nicht erfassen.[1])

[1]) Thesaur. assert. XXXI. pag. 265 (solutio objectionis).

[2]) S. Hilar. de Trinit. l. 1. n. 7.

Freilich wissen wir auch, daß unsere Sprachweise von Gott und den göttlichen Dingen ungenügend ist, ungenügend nämlich, um das Object zu erschöpfen; denn wir müssen, was wir von Gott kennen, wiedergeben nach der Weise der gewöhnlichen Natur und Rede, welche zwar Gott nicht ganz angemessen und entsprechend, für unsere Schwachheit aber nothwendig ist; wir können eben nur mit unseren Worten und unseren Ideen gemäß sprechen; Gott hat darum das Körperliche zum Verständniß des Unsichtbaren hervorgebracht.[1]) Es sind somit die Bilder, Vergleiche u. dergl., die wir auf das Göttliche anwenden, nicht vollkommen und adäquat, sie sind eher den Menschen nützlich, als Gott angemessen, da sie das Verständniß andeuten, nicht vollkommen ausfüllen; darum liegt auch in jedem Vergleiche zugleich ein Protest, daß er unzulänglich sei. Unser Sinn nimmt eben nur Bilder unserer Sphäre auf.[2])

Hilarius fügt auch den innern Grund hiefür an. Von den natürlichen Ursachen können wir mit unserem Wissen nur diejenigen erreichen, die jünger sind als wir, — was nicht vor uns ist — noch viel

---

[1]) Lib. 4. n. 2. Non ignoramus ad res divinas explicandas neque hominum elocutionem, neque humanæ naturæ comparationem posse sufficere. Quod enim inenarrabile est, id significantiæ alicujus finem et modum non habet, et quod spirituale est, id a specie corporalium exemploque diversum est. Tamen cum de naturis cœlestibus sermo est, illa ipsa, quæ sensu mentium continentur, usu communi et naturæ et sermonis sunt eloquenda, non itaque dignitati Dei congrua, sed ingenii nostri imbecillitati necessaria, rebus scl. verbisque nostris ea quæ sentimus et intelligimus locuturi.

[2]) L. c. lib. 1. n. 19. Cum ergo de rebus Dei erit sermo, concedamus cognitionem sui Deo, dictisque ejus pia veneratione famulemur. Idoneus enim sibi testis est, qui nisi per se cognitus non est. Si qua vero nos de natura Dei et nativitate tractantes, comparationum exempla afferemus, nemo ea existimet absolute in se rationis perfectionem continere. Comparatio enim terrenorum ad Deum nulla est, sed infirmitas nostræ intelligentiæ coëgit species quasdam ex inferioribus tanquam superiorum indices quærere, ut rerum familiarium consuetudine admonente ex sensus nostri conscientia ad insoliti sensus opinionem edoceremur. Omnis ergo comparatio homini utilis potius habeatur, quam Deo apta: quia intelligentiam magis significet, quam expleat, neque naturis carnis et spiritus, aut invisibilium ac tractabilium coæquandis præsumta reputetur, protestans et infirmitati se humanæ intelligentiæ necessariam et ab invidia esse liberam non satisfacientis exempli. Pergimus itaque de Deo locuturi Dei verbis, sensum tamen nostrum rerum nostrarum specie imbuentes.

weniger können wir das Ewige wahrnehmen. Dieß scheint der Sinn der etwas unklaren Stelle zu sein, die unser Wissen in Bezug auf alle Existenz als ein aposteriorisches darstellt. [1]).

Faßt man die Väterlehre, welche wir oben wiederzugeben versucht haben, zusammen, so ergibt sich als Gesammtresultat, daß nach derselben jedes unmittelbare Erkennen ein Erkennen der Sache durch eigentliche Begriffe ist, und daß ein Erkennen durch uneigentliche Begriffe in keiner Weise ein unmittelbares sein könne, sondern nur ein mittelbares, vermittelt durch das Ideengebiet, dem die uneigentlichen Vorstellungen entlehnt sind, d. h. vermittelt durch die Schöpfung, in der Gott sich und seine Vollkommenheiten offenbart. Es folgt hieraus, daß jede Theorie, jedes System, welches eine andere, als die mittelbare natürliche Gotteserkenntniß, aufstellt, mit der Lehre der Väter in Widerspruch tritt. Es fällt somit jede Behauptung, der Mensch erkenne Gott durch einen höheren, göttlichen Sinn,[2]) daß er Gott fühle u. s. w.; wenn nämlich die Bedeutung dieser Phrase strenge genommen wird, als ob der Mensch unmittelbar Gott fühle, wie er z. B. seine eigene Seele fühlt oder erkennt. Es muß aber vornehmlich mit der Väterlehre in Widerspruch stehen jedes System, welches die unmittelbare Intuition des göttlichen Seins als eine unentbehrliche Vorbedingung, ja als wesentliches Element jeder intellectuellen Erkenntniß fordert und aufstellt, wie wir dieses seit Malebranche bei vielen Philosophen, so namentlich in Italien durch Gioberti, in Frankreich in dem sogen. Ontologismus bei vielen Autoren, sowie auch in Belgien, unter

---

[1]) L. c. lib. 11. n. 46. Communis autem hæc naturalium causarum intelligentia est, nihil in sensum cadere, nisi quod sensui subjacet, ut aut res opposita oculis, aut opus quodque ipso sensu nostro ac mente posterius: quorum unum quod aut attrectatur aut cernitur, concedit inter opinionis nostræ sententiam ipso tactu visuque moderandum, aliud vero quod fit in tempore, et quodam juniore a nobis aut gignitur aut constituitur exordio, quia sensum intelligentiæ non prævenit, judicio quoque sensus dijudicantis obnoxium est. Non enim aut aspectus noster invisibilia dijudicat, qui nonnisi tantum conspecta discernat: aut mens nostra se in id, quo non extitit, tempus extendet et antiquiora ortu suo pervestigabit, cum nonnisi earum rerum tantum opinio ei quarum ipsa est senior, relinquatur: quæ plerumque ipsa per necessitatem naturalis suæ infirmitatis incerta, absolutam scientiam in causarum cognitione non teneat, nedum modo earum, quæ ante se sint æterna ratione, sensu ultra nativitatem suam redeunte percipiat.

[2]) Der verschieden ist von der natürlichen Vernunft, wie Thomassinus anzunehmen scheint.

Andern durch Ubaghs entwickelt finden; auch in Deutschland nähern sich verschiedene Gelehrte diesem Systeme.[1]) Dieses Grundprincip des Ontologismus, wie überhaupt der theognostischen Systeme, daß Gott das zuerst Erkannte sei, und daß diese Erkenntniß, diese Gottesidee gleichsam als Substrat allen übrigen intellectuellen Erkenntnissen und Ideen zu Grunde liege, eigentlich sie implicite in sich enthalte, steht in directem Widerspruche mit dem, was wir aus den Vätern vorgeführt haben, und kann jedenfalls auch mit den Argumenten widerlegt werden, mit welchen die Väter die Intuition der göttlichen Wesenheit bestritten. Doch sei's hier erlaubt, einige Bemerkungen über den Ontologismus anzufügen.

In jedem Gedanken findet der Mensch immer etwas Gemeinsames, sich identisch Bleibendes, die ratio entis. Unter diesem ens verstehen die Ontologen das Ens absolutum. So sind ihnen die allgemeinen Wahrheiten und Ideen (die Idee ist bei ihnen objectiv zu nehmen) mit Gott eins und dasselbe, und so enthält die Idee des göttlichen Seins alle andern sich implicite.[2])

Diese Ansicht zerfällt beim Vergleiche zwischen dem allen Ideen gemeinsamen ens, und demjenigen, welcher ist ens simpliciter oder ipsum esse. Jenes ist abstract, ja der abstracteste aller Begriffe, der einfachste, aber im negativen Sinne, darum in sich gänzlich unfruchtbar, und können somit die andern Begriffe nicht Entwicklung dieses Begriffes sein, da aus ihm heraus Nichts zu entwickeln ist. Ihm kommt gar keine Determination mehr zu, und er ist so zu sagen der inhaltloseste, unvollkommenste, indem er für sich nichts anderes sagt, als die Opposition zum absoluten Nichts. Dieses abstracte ens oder esse hat die Substanz mit dem Accidenz, das Leblose mit dem Lebenden, das Unvernünftige mit dem Vernünftigen gemein, es ist ein esse indeterminatum, es ist noch ganz unbestimmt; damit man ausser diesem noch etwas erkenne, muß es nicht aus sich entwickelt werden — es kann ja nicht, da es ohne allen Inhalt ist — sondern es muß etwas hinzugesetzt werden; erst durch einen Zusatz zum esse kenne ich die Substanz, oder das Accidenz u. s. w. Und so ist unter den endlichen Begriffen derjenige (oder vielmehr das Object desjenigen) vollkommener, der am meisten bestimmt, determinirt ist durch die differen-

[1]) Denzinger, religiöse Erkenntniß, 2. Buch. LXXXVI. 8. S. 5 flgd.

[2]) Katholik: Ueber die Verurtheilung des Ontologismus durch den heiligen Stuhl 1867 April, Mai u. s. w.

tia zur species infima. So „ist das lebende Sein mehr als das Sein, das Sinnessein mehr als das blos Lebende, das Vernünftige mehr als Sinnessein, vollkommener als diese, der Geist.[1]) So ist das Sein — das in der Realität der Materie zukömmt — die unterste Stufe, die Geistigkeit die höchste Stufe. So ist also das endliche Sein um so vollkommener, je determinirter es ist.

Wenn wir aber Gott das esse simpliciter indeterminatum nennen, so ist nicht das inhaltlose Sein, sondern die Fülle alles Seins darunter zu verstehen, soweit nämlich die Wesenheit Gottes zu keinem besondern Genus des Seins, noch zu einer Species, noch zu einem bestimmten Grade des Seins und der Vollkommenheit determinirt, d. h. beschränkt ist. Allein dieses absolute Sein, d. h. die Fülle dieses Seins ist nicht das allen Begriffen Gemeinsame, sondern alles Endliche ist nur eine sehr beschränkte Nachahmung, participatio und imitatio des unendlichen Seins. Daher erkennt Gott in seinem Sein, in seinem Wesen alle Dinge, wie die Scholastiker sagen, weil er es kennt auch nach all den Weisen, wie es participabile, imitabile ist; und so schauen auch die Verklärten in der göttlichen Wesenheit die endlichen Dinge. Wer darum behauptet, daß der Mensch in statu viæ Gott zuerst schaue, und in ihm das Endliche, der muß nothwendigerweise ein Schauen der Wesenheit Gottes nach seiner innern Vollkommenheit annehmen und behaupten, ähnlich dem der Seligen. Aber eine solche Annahme widerspricht der dargestellten Lehre der Väter.[2])

IV. Abschnitt.

Beweisbarkeit und Gewißheit des Daseins Gottes.

Mit dem bisher Nachgewiesenen ist zugleich auch festgestellt und entschieden die Frage über die Beweisbarkeit und über die Gewißheit des Daseins Gottes. Das was der Beweisbarkeit der Existenz Gottes

[1]) „Entibus viventia, viventibus sensitiva, his rationalia, rationalibus ipsi spiritus antecellunt.“ Dionys. de div. nom. c. 5. n. 3.

[2]) Vergl. S. Athanas. or. contra Gentes n. 35. *Οὐ γὰρ κατεχρήσατο τῇ ἀοράτῳ φύσει αὐτοῦ ὁ Θεός, καὶ παντελῶς ἑαυτὸν ἄγνωστον τοῖς ἀνθρώποις ἀφῆκεν· ἀλλ᾽ ὡς προεῖπον οὕτω διεκόσμησε τὴν κτίσιν, ὥστε καὶ μὴ ὁρώμενον αὐτὸν τῇ φύσει, ὅμως ἐκ τῶν ἔργων γινώσκεσθαι.*

daraus entgegengesetzt wird, daß Gottes Dasein unmittelbar erkannt wird, ist im Vorausgehenden bereits behandelt worden, soweit nämlich die unmittelbare Gotteserkenntniß in Abrede gestellt wurde. Hier sollen nur einige Bedenken besprochen und gehoben werden, welche der Beweisbarkeit und Gewißheit des göttlichen Wesens sich entgegenstellen könnten.

Mit Umgehung des s. g. ontologischen Beweises, dessen Gültigkeit von Vielen, und namentlich vom heil. Thomas bestritten wird, können wir sagen, daß alle Beweise dahin abzielen, aus der Wirkung die Ursache, aus der Folge das Princip nachzuweisen. Was namentlich das Verhältniß der Wirkung zur Ursache und umgekehrt anlangt, so ist dies bei den Beweisen für's Dasein Gottes kein Substantialitätsverhältniß, sondern nur das der Causalität, indem ausdrücklich aus den endlichen Dingen auf eine außerhalb derselben stehende, substantiell und essentiell verschiedene Ursache geschlossen wird. Substantialitätsverhältniß würden wir's heißen, wenn sich die endlichen Dinge zu Gott verhielten, wie Accidenz zur Substanz, wie zur Sache ihre Erscheinung: so faßt der Pantheismus diese Frage auf, welchem die von uns mit dem Ausdrucke endliche Dinge bezeichneten Gegenstände nur Erscheinungen, Modificationen, Entwicklungen des höchsten, absoluten, des einzigen Seins sind. Es ist dies Causalitätsverhältniß kein immanentes, sondern ein transcendentes, wie zwischen Künstler und Kunstwerk. Der menschliche Geist sieht die geschaffenen Dinge, sieht sich selbst, sieht die Ideenwelt, und schließt auf eine erste, oberste Ursache des geschaffenen Seins, auf einen Verstand, in welchem die Ideenwelt ihr oberstes Princip und die geschaffene Ordnung ihren obersten Ordner hat. Die Vernunft schließt weiter auf die Einheit und Vollkommenheit dieses höchsten aller Wesen, das sich ihm nicht als pantheistisches τὸ ὄν, noch als das abstracte Sein, sondern als subsistirender, theistischer ὁ ὤν darstellt. [1])

Somit sind diese Beweise, der kosmologische und der physicotheologische, sowie der unten weiter auszuführende Beweis des heil. Augustinus keine reinen Denkbeweise, sondern auch auf die Erfahrung gegründet. Auf Grund dieser Beweise gelangt die Vernunft

---

[1]) Wenn manche Väter das göttliche Wesen τὸ ὄν heißen, so nehmen sie dies nicht im pantheistischen Sinne, nicht als τὸ ὄν in genere, sondern als τὸ ὄν per eminentiam, was daraus erhellt, daß dieselben Väter sagen, daß Gott οὐδὲν τῶν ὄντων sei, d. h. Nichts von dem geschaffenen Sein.

zu dem Schlusse: „Gott ist." Weitere, tiefergehende Forschung weist dann nach, daß Gott, weil er in keinem höheren Wesen seinen Existenzgrund haben kann, aus sich selbst (a se) existirt, daß er den Grund seines Daseins in seinem innersten Wesen trägt, daß die Existenz Gott wesentlich ist, zu seinem Wesen gehört. Sie gelangt zu der Gewißheit, daß das Prädicat Existenz in dem Begriffe „Gott", den sie nebst der Kenntniß seiner Realität durch Schlußfolgerung erworben hat, wesentlich mit eingeschlossen ist. Wer darum die Wesenheit Gottes in sich schauen kann, der schaut in ihr auch deren Existenz nothwendig mit ihr verbunden, und erkennt mit Gewißheit, daß der Satz: „Gott existirt" methaphysisch gewiß ist. Dieses und Nichts Anderes will der hl. Thomas sagen, wenn er behauptet, daß Gott existire, sei notum per se quoad se, und wenn er beifügt, aber dies sei nicht zugleich auch notum per se quoad nos, [1]) es heißt das, wir schauen nicht Gottes Wesenheit in sich, darum ist uns auch seine Existenz nicht unmittelbar bekannt, sondern muß uns vermittelt werden. Wir können also mittels Vernunftschlüssen beweisen, daß die Existenz Gottes, die wir durch die Geschöpfe erkennen, absolut nothwendig, metaphysisch gewiß sei. Allein all' diese Erkenntniß ist und bleibt a posteriori.

Der heil. Thomas macht sich selbst einen Einwurf. Wenn man beweisen will, daß ein Ding ist, so muß man erst wissen, was es ist. Thomas gibt dies zu insoferne, als ich bei einer Beweisführung wenigstens wissen muß, wovon ich rede. Allein dazu bedarf ich noch keine quidditative Erkenntniß der Sache, sondern es genügt eine Nominaldefinition oder eine Beschreibung der Sache. [2]) Ich nehme z. B. beim kosmologischen Beweis die Nominaldefinition prima causa = Deus und so ähnlich bei den andern Beweisen.

Doch ist die Nothwendigkeit, daß man eine Nominaldefinition habe, beim Suchen oder vielmehr beim spontanen Auffinden einer Wahrheit keineswegs vorhanden. Es wurde gesagt, daß sich beim Betrachten der Welt dem Geiste die Nothwendigkeit einer Ursache aufdrängt, von welcher die Welt das Dasein, die Ordnung hat — Nos ratio excipit desiderantes Deum et non sustinentes aliquid esse sine auctore et rectore —. [3]) Nach der noch unvollkom-

---

[1]) Summa theol. 1. p. q. 2. a. 1. Vergl. Kuhn, Dogmatik 1. Bd. (2. Aufl.) S. 664 und S. 706. Anmerk. 2.

[2]) Man vergl. S. Basilius epl. 235 (al. 401) ad Amphiloch.

[3]) Greg. Naz. or. 28. al. 34. n. 16.

menen Kenntniß dieser Ursache forscht der Geist dann weiter, um die Ursache in ihrem Wesen näher kennen zu lernen — quærere Deum si forte attrectent," sagt der Apostel.

Wie in der vorgeführten Lehre der Väter klar an den Tag tritt, ist der durch die bloße Vernunft vor dem Glauben und ohne denselben erkennbare Gott nicht das abstracte, allgemeine Sein, das esse in genere, sondern das esse oder ens simpliciter, nicht das unbestimmte, inhaltslose Sein, sondern das von aller Gradbeschränkung und Unvollkommenheit freie Sein. Es kann und muß zugegeben werden, daß diese Erkenntniß noch nicht entwickelt in der ersten Idee Gottes, die wir in uns tragen, vorliegt; allein sie ist nur eine Entfaltung jener ersten Idee, und wenn wir die Erfahrung zu Rathe ziehen, so entdecken wir, daß von dem Sinne der einfachen Vernunft nichts weiter entfernt ist, als gerade der pantheistische Gottesbegriff. Eine Demonstrabilität des Daseins Gottes im allgemeinen, abstracten Sinne stellen wir geradezu in Abrede, sonst müßte man die Demonstrabilität des Pantheismus annehmen.

Die Gotteserkenntniß aber, die wir aus der Vernunft schöpfen, und die wir durch die Beweise wissenschaftlich begründen, ist eine gewisse, sichere, nicht blos eine wahrscheinliche, so daß gegen sie nie einer oder der andere vernünftige Grund vorgebracht werden und man nur mit überwiegender Sicherheit Gottes Dasein erkennen könnte. Wir behaupten von der vernünftigen Gotteserkenntniß schlechthin ihre Gewißheit. Als ein gewisses fanden wir unser Gotteserkennen gekennzeichnet in der heil. Schrift, welcher zufolge dasselbe leichter zu erwerben ist, als die Naturwissenschaften — Sap. 13. —, in der es mit den Ausdrücken intellecta conspiciuntur beschrieben wird. Ueberhaupt ist bei den Ausdrücken „kennen, intelligere, cognoscere" u. dergl. immer eine Gewißheit, Sicherheit anzunehmen, da ja das Zweifeln, das Meinen eine eigentliche Kenntniß der Sache selbst nicht ist, sondern nur ein Kennen der Motive. Um so mehr aber ist ein gewisses Gotteserkennen anzunehmen, als dasselbe das Fundament für die Pflicht der Gottesverehrung ist, sowohl nach dem Ausspruche des Apostels, als der Väter. Wie könnte sonst der Gottesleugner insipiens heißen? Wie könnte von einer so großen Leichtigkeit und Klarheit der Gotteserkenntniß die Rede sein? Wie könnte man reden von der so vernehmlichen Sprache der Schöpfung, die lauter klingt als Trompetenschall? die verständlicher und deutlicher spricht,

als jedes geschriebene Buch? Wie könnte man die Natur ein offenes Buch nennen, in dem Jeder zu lesen im Stande ist? Wie könnte man von diesem Unterrichte sagen, daß er sehr klar ist? Wie namentlich könnte man jene Stellen erklären, wo das Zeugniß Gottes in der Seele sich so natürlich darstellt, daß es unbewußt, ja selbst wider Willen aus der Brust hervordringt? Die natürliche Gotteserkenntniß, von der wir handeln, ist also eine sichere, gewisse, zweifellose. Dies behaupten wir. Doch muß man auch zugestehen, daß die Gewißheit Grade hat, und daß eine vermittelte Wahrheit für unsre Erkenntniß keinen höheren Grad von Gewißheit haben kann, als die Prämissen. Wir fürchten mit dieser Behauptung, die von den meisten Theologen aufgestellt wird, weder eine Ueberhebung der Vernunft, — da ja die Mittel zu dieser Erkenntniß von Gott gegeben sind — noch fürchten wir, damit dem Glauben und dessen Verdienstlichkeit Eintrag zu thun, indem ja der Offenbarungsglaube die Gewißheit von Gottes Dasein voraussetzt und wir andrerseits auch Glauben und Wissen von derselben Wahrheit in einem und demselben Menschen für zulässig erachten. Jedoch abgesehen hievon bleibt dem Glauben sein Verdienst, da ja auch zu dieser natürlichen Gotteserkenntniß ein guter Wille erfordert wird. Denn bei der Annahme einer Wahrheit ist nicht blos die Vernunft thätig, sondern es bleibt dem Willen, vorzüglich bei vermittelten Wahrheiten, ein großer Einfluß übrig. Diesen Einfluß bemerken wir weniger bei abstracten und rein theoretischen Wahrheiten, allein er macht sich, oft recht mächtig, geltend bei practischen Wahrheiten, bei solchen, die auf das Leben Einfluß haben. Würde der Satz $2 \times 2 = 4$ irgend eine Pflicht auferlegen, so würde er vielleicht schon oft angefochten worden sein. Nun ist die Gotteserkenntniß die Grundlage des gesammten sittlichen Lebens und Wirkens. Was Wunder also, wenn der Unsittliche mit seinem Willen der Annahme der Wahrheit sich widersetzt? Etwas Anderes ist es, Jemanden etwas beweisen, und wieder etwas Anderes, Jemanden von einer Wahrheit überzeugen. [1]) Dieses scheint denn auch der Sinn der Worte bei Theophilus zu sein: „Du sagst mir: zeige mir deinen Gott; und ich sage dir: zeige mir deinen Menschen.“ In der That ist der Atheismus zuerst ein practischer, und nur dann erst ein theoretischer: die Verderbniß des Herzens muß vorausgehen, dann folgt die Umneblung der Erkenntniß nach. Hierin, aber auch nur so=

---

[1]) Vergl. Möhlers ges. Schriften u. Aufsätze. 2. Bd. S. 158.

weit geben wir Kuhn Recht, [1]) und wir glauben mit ihm in der Sache zusammen zu treffen.

V. Abschnitt.

Lehre des heil. Augustinus.

Wenn in theologischen Fragen überhaupt, so ist vornehmlich in der gegenwärtigen das Ansehen des heil. Augustinus von großer Wichtigkeit, und dieses um so mehr, als er durch das Eindringen in die platonische Philosophie, und durch ihre Anwendung auf die christliche Lehre von der Gotteserkenntniß, der Speculation ein weites Feld geöffnet hat. Während die griechischen Väter bis zum 8. Jahrhundert herab mehr dem aristotelischen Systeme sich anschlossen, und Manche aus Furcht vor Verirrungen, wie sie Origines sich zu Schulden kommen ließ, oder wie sie ihm wenigstens zur Last gelegt wurden, gegen die platonische Philosophie einige Scheu hatten, drang der scharfe Geist dieses größten der lateinischen Kirchenväter in die Ideenlehre des Plato ein, und mit Umgehung der namentlich von den Neuplatonikern entwickelten Irrthümer erhob er sich zur Betrachtung der Ideenwelt, und von dieser zur Gottheit. Die dem Platonismus entlehnten Ausdrücke gaben denn auch, und namentlich in der neuesten Zeit viel Anlaß zu Mißverständnissen, so daß vorzüglich die Vertreter des Ontologismus seine Autorität für sich in Anspruch nehmen zu können glauben. Unter Hinweisung auf eine Anzahl von Texten behaupten sie, daß es Lehre des heil. Augustinus sei, der Mensch erkenne, schaue alle allgemeinen Wahrheiten in der göttlichen Wesenheit. Wir wollen versuchen, soweit es hieher Bezug hat, durch einige kurze Bemerkungen über die Augustinische Ideenlehre nachzuweisen, daß Augustinus zu Gunsten des Ontologismus oder einer ihm verwandten Theorie nie beigezogen werden könne, sondern mit der bisher angeführten Väterlehre vollständig übereinstimme.

Augustinus vergleicht lib. II. de libero arbitrio die sinnliche Wahrnehmung mit der intellektuellen Erkenntniß, um den Vorrang dieser über jene festzustellen und schließlich zu Gott zu führen. Schon in den sinnlichen Objecten weist er nach, wie in den Objecten des Ge-

---

[1]) Kuhn, Dogm. 1. Bd. S. 624 f.

sichts- und Gehörsinnes etwas commune et quasi publicum sei, quod ab omnibus sentientibus nulla sui corruptione et commutatione sentitur.[1]) Doch ist die Wahrnehmung dieser Objecte auch den Thieren gemeinsam, und sind die Objecte selbst nur örtlich und zeitlich, somit vorübergehend, nicht ständig.[2])

Dagegen finden wir in den sichtbaren Dingen für unsre Vernunft Vieles, was den Dingen gemeinsam ist und unveränderlich, nämlich das Zahlenverhältniß, ratio et veritas numeri. Für die Zahlen nun finden wir gewisse feste und unveränderliche Gesetze: so ist es z. B. immer wahr, daß $7 + 3 = 10$ ist, es war so, und wird immer so sein.[3]) Ein ähnliches Beispiel führt er an, daß zwischen einer jeden Zahl und ihrem duplum so viele ganze Zahlen stehen müssen, als vor der Zahl selbst bis zur Einheit (inclusive) herab Zahlen sich vorfinden. Woher kennen wir diese Gesetze?[4]) frägt sich Augustinus. Was vom Zahlenbegriff gilt, das gilt auch vom Begriffe der Weisheit. Wir besitzen Sittenregeln, Grundsätze über die Tugenden, diese gehören alle zur wahren Weisheit — denn wer ihnen gemäß lebt, ist weise — und sind gleichfalls unabänderlich, fest und allgemein.

Evodius hatte nun bei Anlaß einer Stelle Eccle. 7. 26, wo sapientia et numerus miteinander genannt werden, die Frage gestellt, ob Beides gewissermassen identisch oder wenigstens verwandt sei. Augustinus sagt nun, daß auch er den Grund der in den Zahlen liegenden Wahrheit suche, wo nämlich diese Wahrheit ihren Sitz habe; allein daß er, so weit er sich vom Materiellen entferne, im höchsten Falle etwas finde, was er sich denken, aber nicht in Worten fassen könne. Dasselbe begegne ihm beim Nachdenken über die Weisheit. Beides ist in der gewissesten und verborgensten, unerforschlichen Wahrheit selbst enthalten; denn unser Geist schwingt sich über das Körperliche empor

---

[1]) Einen und denselben Gegenstand können verschiedene Personen zu gleicher Zeit auf dieselbe Weise sehen und hören; nicht so tasten, sondern zwei Personen können denselben Gegenstand an derselben Stelle nur successive berühren. Beim Geschmacke jedoch und beim Geruche geht derjenige Theil, den wir schmecken und riechen zu Grunde für den Andern, der nur einen andern Theil von demselben Gegenstande kosten kann. L. c. cap. 7. n. 15 sq.

[2]) L. c. cap. 13. n. 38.

[3]) L. c. cap. 8. n. 20. Daraus, daß man mit den Sinnen nur das Gegenwärtige wahrnehme, schließt Augustinus, daß jene unveränderlichen Wahrheiten über den Sinnen stehen.

[4]) L. c. n. 23.

und findet, wenn er geläutert ist, die Zahl und Weisheit in der Wahrheit selbst (in ipsa veritate). Daß Zahl und Weisheit ihren Urgrund in der Wahrheit selbst haben, und dennoch jene auch bei den Körpern sich findet, die Weisheit jedoch nur in den Vernunftwesen, darf uns nicht Wunder nehmen. Augustinus führt hier einen Vergleich an, der dies anschaulich macht: Von einem und demselben Licht und Wärmekörper werden die näherstehenden Körper erleuchtet und erwärmt, die entfernteren nur erleuchtet. Die Vernunftwesen stehen der Wahrheit näher, die Körper entfernter, darum haben diese nur Zahl, nicht aber Weisheit. In jedem Falle ist es wahr, daß die Zahlenverhältnisse und die Weisheit unveränderlich wahr sind.[1]) Es muß also zugestanden werden, daß es eine unveränderliche Wahrheit gibt, welche beides in sich unveränderlich enthält: diese Wahrheit ist keinem Einzelnen eigen, gehört nicht zur Natur des Einzelnen, sondern ist Allen, welche das unveränderliche Wahre schauen, gemeinsam, ein auf wunderbare Weise geheimnißvolles und öffentliches (d. i. gemeinsames) Licht. Es ist außerhalb unsers Geistes, weil es nicht jedem ausschließlich angehört, es ist nicht mein, nicht dein Verstand, sondern ein Drittes. Diese Wahrheit nun, ist sie höher als unser Verstand? Sie ist nicht unter uns. Denn sie ist uns Regel des Denkens und Beurtheilens, welche wir anwenden. Sie ist nicht uns gleich und hat nicht ihren Grund in uns, weil sie unveränderlich ist, während doch unsere Vernunft veränderlich ist. Denn wir erkennen bald mehr, bald weniger, die Wahrheit aber in sich bleibt dieselbe, ob sie erkannt wird, oder nicht. Die Wahrheit ist uns Maß, denn je mehr wir uns ihr nähern, desto vollkommener ist unser Erkennen. Somit ist die Weisheit selbst über uns.

Die Weisheit aber ist über uns, und Nichts ist über ihr. Sohin hat Augustinus, wie er selbst sagt, bewiesen, daß etwas existirt, was über uns (über unserer Vernunft) ist und über dem Nichts ist (quo mea ratio est inferior et quo nullus est superior): das aber ist Gott. In seinem Besitze sind wir selig.

Es könnte den Anschein haben, als ob Augustinus hier einen logischen Sprung mache und von der idealen Ordnung auf die Existenz der absoluten Wahrheit schlöße.[2]) Allein, genau be-

---

[1]) L. c. cap. 11. nn. 30—32.

[2]) Gangauf, des heil Augustinus speculative Lehre von Gott dem Dreieinigen I. Abschn. §. 3. S. 75 - 93 führt diese Stelle als ontologisches Argument an,

trachtet ist dies nicht der Fall. Denn er schließt, wie uns scheint, aus dem Vorhandensein der idealen Welt auf den Urgrund derselben. Die unwandelbaren Wahrheiten sind unabhängig von unserm Denken, sie sind vor uns, sie werden auch immer sein.[1]) Sie müssen also außer uns sein. Sie können aber auch nicht für sich subsistiren, sie können also nur in einem Dritten, Unwandelbaren, Ewigen sein: dies aber ist die (subsistirende) Wahrheit selbst, ipsa veritas; in ihr sind also alle Wahrheiten enthalten wie in ihrem Fundamente. Diese ist von einer jeden partiellen Wahrheit quasi cubile et penetrale et regio quædam vel si quod aliud nomen aptum inveniri potest, quo nominamus quasi habitaculum quoddam sedemque numerorum (der mathematischen, sowie des numerus im Schönen, und per consequens aller Wahrheiten).[2]) So, sagt er, halten wir an Gott nicht blos durch den Glauben fest, sondern wir gelangen auch zu ihm mit einer ganz gewissen, wenn auch schwachen Form der Erkenntniß.[3])

Ferner leitet Augustinus dazu an, aus den sichtbaren Dingen, und namentlich aus den in ihnen obwaltenden Verhältnissen und ihrer Ordnung (numerus) auf ein Ewiges zu schließen, von dem diese Ordnung stammt.

Zur Begründung der oben gegebenen Auslegung des Argumentes de lib. arb. l. 2. dient eine andere Stelle Augustins de Civitate Dei l. VIII. c. 6. Augustinus setzt da die Ideenlehre Plato's auseinander und den damit verbundenen Beweis des Daseins Gottes. Was zur Sache gehört ist Folgendes: Der Mensch beurtheilt die Schönheit der Körper- und Sinneswelt. Dies könnte er nicht, wenn in ihm nicht ein Bild (species) der Schönheit wäre: allein dieses Bild ist in den verschiedenen Personen verschieden, d. h. in dem Einen vollkommner, im

---

und Schwane, Dogmengeschichte der patristischen Zeit 1. Abthl. S. 65 findet hierin einen Fehler bei Augustinus. Man vergleiche die kürzere Anführung dieser Argumentation Confess. l. 7. cap. 17. n. 23.

[1]) Man ersieht hieraus, daß Augustinus den Grund dieser ewigen, nothwendigen Principien nicht in der Denknothwendigkeit, den subjectiven Gesetzen unseres Geistes suchte — was nothwendig zum Idealismus führen müßte —, sondern daß er ihre Objectivität erkannte, und da sie dieselbe nicht in sich haben konnten, mußte sein Blick sich zur unendlichen subsistirenden Wahrheit erheben, welche die Quelle und der Urgrund aller Wahrheit ist.

[2]) De lib. arb. l. II. c. 11. n. 30

[3]) Est enim Deus et vere summeque est. Quod jam non solum indubitatum quantum arbitror fide tenemus, sed etiam certa quamvis adhuc tenuissima forma cognitionis attingimus. L. c. cap. 15. n. 39.

Andern weniger vollkommen, und selbst in dem nämlichen Individuum ist es der Vervollkommnung fähig. Also kann es im Menschen nicht das Urbild sein (prima species). Daher schloßen die Platoniker, es müsse etwas sein, wo das erste, unwandelbare Bild sei, und in diesem sei der Ursprung aller Dinge zu suchen, ungeschaffen, von dem Alles gemacht ist. [1]) Ita quod notum est Dei, ipse manifestavit eis, cum ab eis invisibilia ejus per ea quæ facta sunt intellecta conspecta sunt, sempiterna quoque virtus ejus et divinitas, a quo etiam visibilia et temporalia cuncta creata sunt.

Die eben angeführte Stelle dürfte genügend sein, um zu zeigen, daß und wie Augustinus die Kenntniß Gottes und der allgemeinen Wahrheiten von einander unterscheidet, daß nämlich die Kenntniß der letzteren zur Kenntniß Gottes als ihres letzten objectiven Fundamentes führt. Es sind ja die allgemeinen Wahrheiten in sich abhängig von der unendlichen subsistirenden Wahrheit, participationes und imitationes, mehr oder weniger vollkommen, je mehr oder weniger sie der absoluten Wahrheit selbst nahe stehen. Diesen Unterschied hebt er hervor de lib. arb. l. II. c. 13. n. 36., wo er einen Vergleich mit dem Sonnenlicht anstellt. Verschiedene, sagt er, suchen die Seligkeit, der Eine in diesem, der Andere in jenem Objecte, trotzdem es nur Eine

---

[1]) Die Lehre von den ewigen Ideen in der göttlichen Weisheit setzt Augustinus schön auseinander in Ev. Joann. tract. I. c. 1. n. 16—17. Mit der von der Vulgata abweichenden Interpunction liest er v. 3 und 4: „Quod factum est, in ipso vita erat,“ und commentirt: „Facta est terra, et ipsa terra quæ facta est, non est vita: est autem in ipsa Sapientia spiritualiter ratio quædam, qua terra facta est: hæc vita est . . . Faber facit arcam. Primo in arte habet arcam: si enim in arte arcam non haberet, unde illam fabricando proferret? Sed arca sic est in arte, ut non ipsa arca sit, quæ videtur oculis. In arte invisibiliter est, in opere visibiliter erit. Ecce facta est in opere: numquid destitit esse in arte? Et illa in opere facta est, et illa manet quæ in arte est: nam potest illa arca putrescere, et iterum ex illa quæ in arte est, alia fabricari. Attendite ergo arcam in arte et arcam in opere. Arca in opere non est vita, arca in arte vita est; quia vivit anima artificis, ubi sunt ista omnia, antequam proferantur. Sic ergo quia Sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia antequam fabricet omnia, hinc quæ fiunt per ipsam artem, non continuo vita sunt, sed quidquid factum est vita in illo est. Terram vides, est in arte terra: cœlum vides, est in arte cœlum: solem et lunam vides, sunt et ista in arte; sed foris corpora sunt, in arte vita sunt. Vrgl. S. Joan. Damasc. de imaginibus or. I. n. 10.

Seligkeit geben kann. Es ist gerade so, wie wenn Viele verschiedene Gegenstände in demselben Sonnenlichte betrachten, während ein freieres, gesunderes Auge die Sonne zu schauen strebt: so schaut die Seele verschiedene unwandelbare Wahrheiten, und wenn sie kräftig genug ist, richtet sie ihren Blick auf die Wahrheit selbst.[1] Auf gleiche Weise unterscheidet er die göttliche Wesenheit von den ewigen Ideen, wie der Himmel von der Erde geschieden ist.[2] Es ist das von der göttlichen Weisheit ausströmende Licht, durch welches die ewigen Ideen erst sichtbar, erkennbar werden. Wir finden also in Gott den ontologischen Grund alles Wissens und aller Wahrheit, nicht aber den logischen, d. h. nicht das Erkenntnißprincip für die menschliche Vernunft in diesem Leben.

Ein Blick auf einige Stellen des heil. Lehrers wird von der Wahrheit dieser Behauptung überzeugen. Es ist ihm eine ausgemachte Sache, daß Gott auf dieser Welt von uns niemals unmittelbar geschaut werde, daß dieses Schauen den Seligen im Himmel als Lohn zu Theil wird;[3] daß darum auch das Schauen, Erkennen der endlichen Dinge in Gott nur den Seligen, den Vollendeten ausschließlich zukomme, nie aber uns, so lange wir auf dieser Erde in der Fremde weilen. Am deutlichsten tritt dies zu Tage de Genesi ad literam lib. IV. cc. 23 sqq. (n. 40 sqq.) Ohne uns auf die Interpretation der Stelle, welche er dort behandelt, einzulassen und zu urtheilen, steht Folgendes bei Augustinus fest. Es ist ein wesentlicher Unterschied zwischen der Erkenntniß der Dinge im Worte Gottes und der Erkenntniß der Dinge in

---

[1]) Daß hier nicht eine unmittelbare Intuition verstanden sei, wird unten aus der gesammten Lehre Augustins nachgewiesen werden.

[2]) Soliloq. lib. I. c. 5. n. 11.; c. 8. n. 15. Intelligibilis nempe Deus est, intelligibilia etiam illa disciplinarum spectamina: tamen plurimum differunt. Nam et terra visibilis et lux: sed terra nisi luce illustrata, videri non potest. Ergo et illa quæ in disciplinis traduntur, quæ quisquis intelligit verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi, nisi ab alio quasi suo sole illustrentur. Ergo quomodo in hoc sole tria quædam licet animadvertere, quod est, quod fulget, quod illuminat, ita in illo secretissimo Deo, quem vis intelligere, tria quædam sunt: quod est, quod intelligitur, et quod cætera facit intelligi. Cf. c. VI. n. 12. Zu bemerken ist aber, daß auch Augustinus oft und vorzüglich von der übernatürlichen Kenntniß handelt, wie sie namentlich nur reinen Seelen und im eigentlichen Sinne nur den Seligen zukommt. Vrgl. c. XIII. n. 22. 23.

[3]) Deus invisibilis nobis nunc, visibilis in beata vita. Epist. 147. c. 9. n. 22.

sich selbst, in ihrer Natur (in seipsis, in earum natura). Der Ausdruck in seipsis ist nicht so zu nehmen, als ob in der ersteren Erkenntniß in Verbo Dei nicht gewußt wäre, was die Dinge sind, sondern der Ausdruck ist äquivalent mit per seipsas, soweit nämlich die Wesenheit Gottes nicht als Mittel der Erkenntniß gilt, sondern die Dinge durch ihr Dasein, durch ihre Gegenwart erkannt werden. Der hl. Lehrer nimmt nun beide Erkenntnißarten in den Engeln an, die erste hatten sie vor der Schöpfung der Welt allein, durch die Schöpfung gesellte sich zu ihr noch die zweite, welche jedoch viel unvollkommner ist als die erste. „Im Vergleiche mit jenem Lichte, jenem Tage, welcher in Verbo Dei erkannt wird, ist alles Wissen, wo wir das Geschöpf in und durch sich selbst erkennen, mit Recht Nacht zu nennen. Das Leben des Gläubigen ist freilich im Vergleiche mit der Finsterniß des Unglaubens Licht und Tag zu nennen; allein im Zusammenhalt mit jenem Tage, wo wir den Engeln ähnlich geworden, Gott sehen werden, wie er ist, muß es Nacht genannt werden; sonst bedürften wir nicht der Leuchte der Prophezie (und des Glaubens). [1]) Weil nun die hl. Engel, denen wir durch die Beharrlichkeit und Treue gegen Christus nach der Auferstehung ähnlich sein werden, immer Gottes Antlitz schauen, und das dem Vater gleiche Wort, in welchem zu allererst die Weisheit geschaffen wurde: so erkennen sie zweifelsohne die ganze Schöpfung, in der sie zuerst geschaffen sind, zuerst im Worte Gottes (in ipso Verbo Dei prius), in welchem all' der Dinge, die in der Zeit entstanden sind, ewige Vorbilder und Ideen sind (æternæ rationes), wie in demjenigen, durch den Alles gemacht ist; und dann erkannten sie Alles im Geschöpfe selbst, welches sie erkannten von ihrer Höhe hinabblickend, und das sie auf Gott zurückbezogen, in dessen unwandelbarer Wahrheit sie die ewigen Ideen, nach denen sie geschaffen sind, erblicken." [2])

Später bemerkt er, der Erkenntniß müsse das Erkennbare vorausgehen. Das Erkennbare ist nun eher in dem Worte, als in den Dingen; darum haben die Engel, welche vor den übrigen Geschöpfen geschaffen wurden, weil sie in lauterer Liebe dem Worte anhängen, im Worte Alles eher erkannt, bevor etwas geschaffen wurde, und so entstand Alles in ihrer Erkenntniß eher, als in der eigenen Natur.

---

[1]) De Genesi ad litt. lib. IV. c. 23. n. 40.

[2]) L. c. cap. 24. n. 41.

Ganz anders ist dies mit dem menschlichen Geiste. Dieser nimmt zuerst das, was gemacht ist, mit den Sinnen wahr, und empfängt dessen Kenntniß nach dem beschränkten Maße der menschlichen Schwachheit: dann sucht er die Principien der Dinge, ob er zu ihnen gelangen kann, wie sie ursprünglich und unwandelbar im Worte Gottes bleiben, um so das Unsichtbare von ihm durch das Geschaffene zu erkennen und zu sehen. Wie beschwerlich und wie langsam dieses geht und mit wie viel Zeitaufwand wegen des hinfälligen Körpers, der die Seele, selbst diejenige beschwert, welche unaufhörlich danach hinstrebt, ist Niemanden unbekannt. [1])

Es lohnt sich der Mühe, diese Stelle noch mit einer andern in demselben Werke zu vergleichen, lib. VIII. c. 27. n. 49. Bei der Frage, wie Gott zu Adam im Paradiese gesprochen habe, gibt er nur zwei mögliche Weisen an, Gott habe entweder durch seine Substanz oder durch eines seiner Geschöpfe gesprochen. Durch seine Substanz spreche er zur Hervorbringung der Dinge, [2]) dann aber nicht blos zur Hervorbringung, sondern auch zur Erleuchtung der geistigen, vernünftigen Wesen, wenn sie diese Sprache fassen können, die da ist in seinem Worte. Zu denjenigen aber, welche diese Sprache nicht zu fassen vermögen, redet er nur durch Geschöpfe, entweder durch ein geistiges, sei es in Träumen, sei es in der Ekstase mit sinnlichen Bildern, oder durch ein körperliches Bild, wo den Sinnen eine Gestalt erscheint, oder eine Stimme erschallt."

„Wenn also Adam so beschaffen war, daß er jene Sprache Gottes fassen konnte, die er zu den englischen Geistern durch seine Substanz redet, so bleibt kein Zweifel, daß Gott auf seinen Geist eine Zeit lang in wunderbarer und unaussprechlicher Weise eingewirkt, und ihm sein Gebot eingeprägt habe, so wie alle guten Gebote in der unwandelbaren Weisheit selbst gehört oder vielmehr geschaut werden. War aber Adam nur der Art gerecht, daß er das Ansehen (die Glaubwürdigkeit) eines anderen heiligen, weiseren Geschöpfes bedurfte, wie z. B. wir der Propheten, so können wir nicht anstehen zu glauben, daß Gott durch ein solches sein Gebot vermittelt habe." [3])

---

[1]) L. c. cap. 32. n. 49.

[2]) Vergl. ebendas. lib. I. c. 2. n. 4 seqq.

[3]) L. VIII. c. 27. n. 49. 50.

Man sieht, Augustinus unterscheidet hier ganz genau die doppelte Erkenntnißweise, diejenige nämlich, welche vermittelt wird durch die göttliche Substanz, daß nämlich diese das primum cognitum ist, und durch das Schauen Gottes als desjenigen, welcher alles Andere exemplariter und als schaffend causaliter in sich enthält, das Andere erkannt wird — und jene andere Erkenntniß, wo die Creatur das primum cognitum ist, und man aus ihr zur unwandelbaren Wahrheit und dem Urgrunde aller Dinge emporsteigt. Auch ist, wie es vielleicht den Anschein haben könnte, hier kein Grund gegen die gegebene Erklärung darin zu suchen, daß Augustinus hier von einer positiven Sprache und Offenbarung spricht; im Gegentheile dürfte dadurch jene Erklärung noch mehr und deutlicher gerechtfertigt werden.

Die doppelte Sprache und positive Offenbarungsweise gründet sich auf jene doppelte Erkenntnißweise. Augustinus erklärt c. 25. n. 47., wie Gott zu den reinen, seligen Geistern spreche: es geschieht dies nicht durch Schrift, nicht durch hörbare Worte, nicht durch sinnliche Bilder, wie sie im Traume oder in der Ekstase vorhanden sind, sondern es geschieht nur durch eine innere Sprache, im Schauen der Ewigkeit, Wahrheit und Liebe des Schöpfers. Wäre nun diese Erkenntnißweise dem Menschen wesentlich, natürlich, dann könnte Augustinus nicht zweifelnd als Bedingung oben anführen: „Wenn Adam so beschaffen war, daß er jene Sprache fassen konnte u. s. w.", und das zweite Glied seiner Disjunctive wäre ganz gegenstandslos.

Aus dem Angeführten ist ersichtlich, daß der hl. Lehrer durch all' das tiefe Eindringen in die platonische Philosophie sich nicht dazu verstehen konnte, eine Intuition, ein Schauen der æternæ rationes in Gott anzunehmen, indem er ausdrücklich jedes Schauen Gottes, jedes unmittelbare Wissen Gottes von unserer Seite in Abrede stellt, und dieses, sowie das Schauen in Gott nur den Engeln und Seligen zuschreibt und im höchsten Falle, bei einzelnen Entzückungen und himmlischen Visionen der Heiligen zugibt.

Trotzdem kann man es nicht leugnen, daß sich häufig bei Augustinus Ausdrücke finden, die materiell genommen, dem Ontologismus angehören. Namentlich kehrt der Ausdruck bei ihm sehr oft wieder, Gott sei das Licht des Geistes, ipsum lumen mentis, lux mentis, in welchem wir alle Wahrheit erkennen; und so scheint Augustinus zu lehren, was vom hl. Stuhle im letzten Theile der I. Proposition jener

sieben verworfen wurde, wo es heißt: immediata Dei cognitio est ipsum lumen intellectuale.

Daß diese Annahme ungerechtfertigt ist, möchte zur Genüge bewiesen sein; denn sonst müßte Augustinus sich selbst widerstreiten, und zwar oft an derselben Stelle, wo er die unmittelbare Gotteserkenntniß geradezu in Abrede stellt. Es erübrigt daher zu untersuchen, in welchem Sinne jener Ausdruck von Augustinus angewandt wird, und wie es zu verstehen ist, wenn er sagt, „daß die Wahrheiten der Wissenschaften in der göttlichen Wahrheit geschaut werden, wie das Sichtbare im Sonnenlicht." [1])

An dieser Stelle sagt Augustinus: Erkennbar ist Gott, erkennbar sind auch jene Begriffe und Principien der Wissenschaften, allein groß ist der Unterschied. Die Erde ist sichtbar, und das Licht ist sichtbar: allein die Erde nur, weil sie vom Lichte erleuchtet wird. So müssen die universellen, unwandelbaren Wahrheiten von der Sonne der ewigen Wahrheit erleuchtet werden. Wie darum das Licht ist, sichtbar ist, und sichtbar macht, so ist auch Gott, ist erkennbar (weil er das höchste Licht, sich selbst unendlich erkennbar ist), und macht erkennbar." Die göttliche Wesenheit ist nämlich der Grund, das Fundament alles idealen Seins, weil nur in soweit etwas wahr ist, als es eine participatio der ewigen Wahrheit ist, wie oben aus seinem Werke de libero arbitrio lib. II. c. 11. nn. 30—32. nachgewiesen wurde.

Während die Ideen, um mit den Scholastikern zu reden, fundamentaliter in der göttlichen Wesenheit enthalten sind, sind sie formaliter in der ewigen Weisheit, als secundäres Object des göttlichen Wissens (secundum artem). [2]) So ist also Gott summum intelligibile et intelligibilia faciens, id quod fulget et quod illuminat. [3])

---

[1]) Soliloq. lib. I. c. 8. n. 15.

[2]) Man vergleiche die oben angeführte Stelle in Evang. Johann. tract. I. cap. 1. nn. 16 et 17.

[3]) Soliloq. lib. I. c. 8. n. 15. cf. Sermo 117. (ed. Migne) al. de Verbis Dni 38. c. 2. n. 3. „Verbum est forma quædam, forma non formata, sed forma omnium formatorum: forma incommutabilis, sine lapsu, sine defectu, sine tempore, sine loco, superans omnia, existans omnibus et fundamentum quoddam in quo sint, et fastigium (als exemplar summum) sub quo sint. Si dicis, quia omnia in illo sunt, non mentiris. Dictum est enim ipsum Verbum Sapientia Dei: habemus autem scriptum: *omnia in Sapientia fecisti* (Psalm. 103. 24): ergo in illo sunt omnia, et tamen quia Deus est, sub illo sunt omnia.

Er ist aber auch das lumen mentis, weil er als der unendliche Verstand der Urheber alles Verstandes ist. Als summa Sapientia ist er lumen, und fons luminis: auch der geschaffene Verstand ist lumen, lux, aber nicht lumen de lumine, wie das ewige Wort, sondern weil er erleuchtet wird,[1]) wie ja auch der Mensch Weisheit besitzt, weise genannt wird und ist, nicht aus eigenem Lichte, sondern durch Theilnahme jenes höchsten Lichtes. Denn die Weisheit ist Weisheit des Menschen und auch Gottes. Aber nicht so ist sie Gottes, durch welche Gott weise ist. Denn Gott ist nicht weise participatione sui, wie unser Geist participatione Dei,[2]) wecher auch durch die von Gott verliehene Gerechtigkeit gerecht wird.

Wir haben also dasselbe, was Cyrillus von Alexandrien sagt, daß das Wort lehre, nicht äußerlich durch Unterricht, sondern schaffend. Ferner lehrt uns Gott (das Wort), die unwandelbare Wahrheit, weil wir, durch die wandelbare Creatur gemahnt, zur unmittelbaren Wahrheit geleitet werden.[3]) Von der übernatürlichen

---

[1]) De Trinit. l. 7. c. 3. n. 4.

[2]) (Mens) non sua luce, sed summæ illius lucis participatione sapiens erit, atque ubi æterna, ibi beata regnabit. Sic enim dicitur ista hominis sapientia, ut etiam Dei sit. Tunc enim vera est; nam si humana est, vana est. Verum non ita Dei, qua sapiens est Deus. Neque enim participatione sui sapiens est, sicut mens participatione Dei. Sed quemadmodum dicitur etiam justitia Dei, non solum illa, qua ipse justus est, sed quam dat homini cum justificat impium, quam commendans Apostolus ait de quibusdam: *Ignorantes enim Dei justitiam et suam justitiam volentes constituere, justitiae Dei non sunt subjecti* (Rom. 10. 3): sic etiam dici potest de quibusdam: Ignorantes Dei Sapientiam et suam volentes constituere, Sapientiæ Dei non sunt subjecti. De Trin. l. 14. c. 12. n. 15. Man vergleiche hiemit die folgende Stelle: In der Hypothesis, oder vielmehr im tropischen Sinne erklärend, daß am Anfang der Genesis „fiat lux" vom geistigen Lichte interpretirt werde, und daß unter cœlum im 1. Verse die rein geistigen Wesen zu verstehen seien, schreibt Augustinus: Si autem spiritualis lux facta est, cum dixit Deus Fiat lux: non illa vera Patri coæterna intelligenda est, per quam facta sunt omnia et quæ illuminat omnem hominem; sed illa de qua dici potuit: *Prior omnium creata est sapientia.* (Eccli. 1. 4.) Cum enim æterna illa et incommutabilis, quæ non est facta, sed genita Sapientia, in spirituales atque rationales creaturas, sicut in animas sanctas se transfert, ut illuminatæ illuminare possint: fit in eis quædam luculentæ rationis affectio, quæ potest accipi facta lux, cum diceret Deus Fiat lux. (De Genes. ad. lit. lib. I. c. 17. n. 32. coll. c. 3. n. 7. et c. 5. n. 10.)

[3]) Confess. l. XI. c. 8. n. 10.

Offenbarung und Erleuchtung durch die Gnade zu sprechen, unterlassen wir hier, und bemerken nur, daß gar manche Stellen zur Stütze des Ontologismus citirt sein dürften, die sich auf letztere beziehen, und namentlich von der geläuterten Erkenntniß einer reinen Seele handeln, welche durch die Gnade mit Gott innig verbunden ist. Doch bleibt auch diese übernatürliche Erkenntniß noch weit unter dem eigentlichen Anschauen, das dem Menschen einstens nur als Lohn eines heiligen Glaubenslebens zuerkannt wird.

Ueberhaupt findet man bei Augustinus sehr häufig, daß er zu jener Erkenntniß Gottes, die er manchmal eine Art von Schauen heißt, die Reinigung des Herzens verlangt, daß diese vorhergehen müsse, bevor das Wort die Seele erleuchten könne, daß überall zur wahren und rechten Gotteserkenntniß ein reiner sittlicher Wandel erforderlich sei. Allein in solchen Stellen ist es klar, daß er nicht von jener, wenn ich so sagen darf, elementaren Erkenntniß Gottes spricht, welche das Fundament aller Erkenntniß sein soll, sondern von einer entwickelten, bewußten, reflexiven Erkenntniß.

Es dürfte in der gegenwärtigen Abhandlung nicht ohne Interesse sein, was überhaupt Augustinus von der intellectuellen Erkenntniß lehrt im ganzen 12. Buche de Genesi ad literam. Er unterscheidet dort eine visio corporalis durch die sinnliche Wahrnehmung, die Wahrnehmung gegenwärtiger Körper, — eine visio spiritualis, die Vorstellungen der Phantasie, was eigentlich zur Einbildungskraft gehört, wo wir abwesende Körper durch ihre Bilder uns repräsentiren, wie z. B. auch im Schlafe, — und die visio intellectualis, das Erkennen unseres Verstandes; mittels dieser visio erkennen wir Gott, unsern Geist, die Tugenden u. s. w. nicht nach ihrer Farbe, Größe u. s. w., sondern in einem höheren Schauen, in einem andern Lichte, in einer andern Klarheit (evidentia), die höher und gewisser ist. [1])

Diese drei Arten von visiones finden sich auch nach der Auferstehung in den Seligen: es ist in keiner irgend eine Täuschung möglich, am wenigsten in der letzten, intellectualis, da dieselbe so gegenwärtig und klar sein wird, daß die Evidenz, mit welcher uns die Körper gegenwärtig sind, jetzt bei Weitem geringer ist, obwohl manche

---

[1]) L. c. cap. 3. n. 3.

ihnen so anhängen, als wenn diese allein existirten und nichts außer ihnen. Nicht so macht es (jetzt, in diesem Leben) der Weise, denn er beschäftigt sich mit dem Körperlichen nur so, daß er, trotzdem es evidenter (præsentiora) zu sein scheint, mit mehr Gewißheit derjenigen Wahrheit anhängt, welche er mit dem Verstande schaut, obwohl er diese Wahrheit nicht mit jener Klarheit durch seinen Verstand schaut, als mit seinen Sinnen die Körper. Die Engel aber (und wir werden ihnen ähnlich sein) kennen die Körper, sind aber über sie erhaben, und besitzen eine Gewalt über sie: die Engel aber schauen auch so die unwandelbare Substanz des Schöpfers, daß sie dieselbe in der Erkenntniß und Liebe Allem Andern vorziehen, und nach ihr alles beurtheilen. [1])

Zwei Texte sind es, die wir hier noch herbeiziehen wollen. Der erste ist lib. 83. QQ., q. 46. de ideis. Hier bestimmt Augustinus mit Plato, daß die Ideen nichts Anderes sind, als die ewigen Formen und Urbilder (rationes æternæ) der Dinge, daß sie nicht in sich existiren, sondern in der göttlichen Weisheit; sie sind ewig, unwandelbar, und ihnen ist nachgebildet, was da immer ist. Unter den Geschöpfen steht nun die vernünftige Seele oben an, Gott ganz nahe, wenn sie rein ist; und soweit sie in Liebe ihm anhängt, sieht sie, von ihm durch das geistige Licht erleuchtet, nicht mit körperlichem Auge, sondern mit dem höheren, mit ihrem Verstand (intelligentia) jene Ideen (Formen, rationes), in deren Schauen sie selig ist. Schon der Text selbst lehrt es deutlich, daß hier nicht die Rede sei von der jedem Menschen eigenen Vernunfterkenntniß, von dem natürlichen Wissen. Doch hatte Augustinus es schon vorher bemerkt. „Diese Ideen kann nur die vernünftige Seele mit ihrer Vernunft oder ihrem Verstande sehen, wie mit ihrem inneren, verständigen Auge oder Gesicht. Doch auch nicht eine jede, sondern nur die heilige, reine Seele ist hiezu befähigt, die ein geistiges Auge besitzt, rein, lauter, gesund und diesen Dingen ähnlich." Diese Seelen sind nur die vollendeten im Jenseits, denn Augustinus fügt sogleich vom vir religiosus et vera religione imbutus hinzu, daß er dieses Alles noch nicht anschauen könne (quamvis nondum possit hæc intueri).

Die andere Stelle ist epistola 147, seu lib. de videndo Deo. Das ganze Werkchen handelt darüber, daß wir Gott in diesem Leben

[1]) L. c. cap. 36. n. 69.

nie in seinem eigenen Wesen schauen können, da dies nur den Seligen im Himmel vorbehalten ist. Im Anfange aber (n. 3.) stellt er als ganz gewiß auf: „Credimus videri Deum, non quia videmus vel per oculos corporis sicut videmus hunc solem, vel mentis obtutu sicut se quisque interius videt viventem, videt volentem.“ Hiemit ist jedes unmittelbare Gotteserkennen in diesem Leben geradezu ausgeschlossen. Dennoch finden wir, wie bereits bemerkt wurde, viele Ausdrücke bei Augustinus, deren die Ontologisten in ihrem Systeme sich bedienen; daß wir die universellen Wahrheiten im Lichte der göttlichen Wahrheit schauen, daß wir nach ihnen das Geschaffene beurtheilen, und die Grade der Schönheit, Güte u. s. w. bemessen, indem wir doch dieses nicht könnten, wenn wir in uns nicht die Idee der unabänderlichen Schönheit besäßen u. s. w. Bei dem großen Ansehen, welches der hl. Lehrer bei den Scholastikern genoß, wäre es undenklich, daß dieselben diese Ausdrucksweise nicht einer besondern Würdigung unterzogen hätten.

Scotus gibt eine vierfache Erklärung, die aber nicht sowohl disjunctive, als vielmehr meistens copulative zu nehmen ist: daß nämlich 1° die universellen Wahrheiten von Ewigkeit her ihr esse intelligibile von dem göttlichen intellectus haben, ohne den sie als ewig nicht denkbar wären; daß sie 2° im intellectus divinus erkannt, enthalten seien; 3° daß sie vermöge dieses esse intelligibile in oder besser aus den Dingen erkennbar sind, weil diese nach den ewigen Ideen geschaffen sind; 4° ut in objecto remoto cognito.[1]) Es kann also gesagt werden, daß wir Alles in Gott erkennen und nach ihm beurtheilen, einmal weil wir in und mit dem von ihm stammenden Lichte die Dinge erkennen: es ist aber dieses Licht so wenig die Wesenheit Gottes, als der Strahl, der uns einen Gegenstand sichtbar macht, die Sonne ist.[2]) Ferners weil die göttliche Weisheit in unsrer Seele durch die ersten Principien wiederleuchtet.[3]) Wir sehen die ewigen Principien in Gott,

---

[1]) Scotus 1. Dist. 3. q. 4. Cf. Denzinger über die religiöse Erkenntniß. 2. Band 2. Buch Nr. LXXXVI. Wir schauen nämlich geistig in abstracter Form und in seiner Universalität, was ursprünglich concret und absolut in Gott existirt. Vrgl. Himmelstein, Kathol. Wochenschrift. 1854. Nr. 9 und 10. Aesthetik des heil. Augustinus.

[2]) S. Thomas Summa theol. 1. p. q. 12. art. 11. ad 3.

[3]) S. Thomas ibid. 1. p. q. 16. a. 6.

d. h. die in Gott sind, allein wir sehen sie nicht vermittels des Sehens der göttlichen Natur, noch sehen wir sogleich, daß sie in Gott sind, wir sehen sie nicht formaliter qua talia, sondern daß sie in Gott sind, erkennen wir erst durch Reflexion, wie ja auch Augustinus in den Dingen etwas Gemeinsames, logisch Unveränderliches findet, auf einen Urgrund des Idealen, auf die göttliche Wahrheit und Weisheit hinüberschließt. Wir sehen diese ewigen Ideen zunächst, wie sie im Geschaffenen ausgeprägt sind, und erst nach und nach erhebt sich der Geist zu einer vollkommenen Erkenntniß, bis er sich zur Erkenntniß der absoluten, subsistirenden Weisheit erschwingt.

Möge diese Untersuchung sich schließen in der folgenden so schönen Stelle des hl. Thomas: Veritatem quidem in anima esse, ipse Augustinus in libro Soliloquiorum confitetur, unde ab æternitate veritatis immortalitatem animæ probat. Non solum autem sic veritas est in anima, sicut Deus per essentiam in rebus omnibus dicitur, neque sicut in rebus est per suam similitudinem, prout unaquæque res in tantum dicitur vera, in quantum ad Dei similitudinem accedit; non enim in hoc anima rebus aliis præfertur. Est ergo speciali modo in anima, in quantum veritatem cognoscit. Sicut igitur anima et res aliæ veræ quidem dicuntur in suis naturis, secundum quod similitudinem illius summæ naturæ habent, quæ est ipsa Veritas, cum sit suum intellectum esse; ita id, quod per animam cognitum est, verum est, in quantum illius divinæ veritatis, quam Deus cognoscit, similitudo quædam existit in ipsa. Unde et Glossa super illud Psalmistæ: Diminutæ sunt veritates a filiis hominum, dicit, quod sicut ab una facie resultant multæ facies in speculo, ita ab una prima veritate resultant multæ veritates in mentibus hominum. Quamvis autem diversa a diversis cognoscantur et credantur vera, tamen quædam sunt vera, in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam practici, secundum quod universaliter in mentibus hominum divinæ veritatis quasi quædam imago resultat. In quantum ergo quælibet mens, quidquid per certitudinem cognoscit, in his principiis intuetur, secundum quæ de omnibus judicatur; facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate, vel in rationibus æternis videre, et secundum eas de omnibus judicare. Et hunc sensum confirmant verba Augustini in soliloquiis, qui dicit quod scientiarum spectamina vi-

dentur in divina veritate, sicut visibilia in lumine solis, quæ constat non videri in ipso corpore solis, sed per lumen quod est similitudo solaris claritatis in aëre et in similibus corporibus relicta. Ex his ergo verbis Augustini non habetur quod Deus videatur secundum suam substantiam in hac vita, sed solum sicut in speculo. [1])

[1]) S. Thomas c. gent. l. 3. cap. 47. cf. 1. p. q. 84. a. 5.

Anhang.

Einige Actenstücke betreffs des Traditionalismus und Ontologismus.

Die sechs von Bautain, und die vier von Bonnetty unterschriebenen Thesen sind bereits S. 28 und 29 aufgeführt.

1) Was die Angelegenheit des Hrn. Prof. Ubaghs angeht, so wurden bei der Prüfung seiner Werke, insbesondere seiner Logik und Theodicee von der Indexcongregation unter dem 3. Juni 1843 folgende Ausstellungen gemacht:

Rev. D. Ubaghs in sua *Theodicea,* et interdum etiam in *Logica* subsequentes propositiones docet, quas Sacra Congregatio Indici præposita emendandas esse judicat.

I. „Haud posse nos in cognitionem cujusvis externæ metaphy-„sicæ veritatis venire (nempe quæ respiciat ea, quæ sub sensus „nostros non cadunt) absque alterius instructione, ac in ultima „analysi absque divina revelatione."

Porro hæc doctrina admitti nequit, quia sicut veritates internæ et mathematicæ cognosci possunt ope ratiocinii, ut ipsemet auctor fatetur, ita saltem possibile est veritates externas assequi, quotiescumque necessario cum internis connectuntur; aut cum ipsæ internæ consistere nequeunt non supposita aliqua veritate externa.

II. „Veritates externas metaphysicas demonstrari proprie non „posse." (Vide Theod. pag. 220. n. 413 et seq.)

Jamvero veritates externæ quandoque cum internis necessario copulantur, tanquam effectus cum causa, et ideo per hanc connexionem demonstrari possunt eo genere argumenti quod *a posteriori* vocatur, cujus certitudo non minor illa est, quæ per demonstrationem *a priori* obtinetur.

III. „Dei existentiam minime demonstrari posse. Deum existere demonstrari posse negamus." (Theod. pag. 73.)

Quæ importuna doctrina ultro fluit ex opinionibus jam judicatis ipsius auctoris.

IV. „Probationes existentiæ Dei reduci ad quamdam fidem, „aut fundari in hac fide, qua non tam videmus quam credimus, seu „naturaliter persuasum nobis est, ideam hanc esse fidelem, id quod „evidentia mere interna cernere non possumus." (Theod. pag. 73.)

Quæ verba significare videntur potius credi quam demonstrari Dei existentiam; quod quidem a vero omnino distat.

V. „Auctor omnes probationes veritatum externarum metaphysicarum reducit ad sensum communem.“

Quæ doctrina admitti nequit, eo quod aliquæ veritates externæ demonstrantur *a posteriori* per veritates internas, absque ulla relatione ad sensum communem. Ita habentes conscientiam nostræ existentiæ directe inferimus existere causam, quæ nobis existentiam contulerit; seu ab una veritate interna deducimus aliam veritatem externam absque interventu sensus communis.

Hæ sunt præcipuæ sententiæ, quæ in prædicto libro corrigendæ videntur. Monet igitur Sacra Congregatio Rev. Auctorem, ut nova aliqua editione librum suum emendandum curet; atque interim in scholasticis suis lectionibus ab iis sententiis docendis abstinere velit.

2) Antwort derselben Congregation des Index vom 8. August 1844 auf einen Rechtfertigungsversuch des Hrn. Prof. Ubaghs.

Pauca quædam loca in opere quod a cl. viro G. C. Ubaghs an. 1841. Lovanii editum est et inscribitur *Theodicea,* seu *Theologiæ naturalis elementa,* adnotanda esse videntur, ut doctissimus auctor, additis quibusdam illustrationibus, obortas circa ejusdem operis intelligentiam difficultates e medio tollere possit. Ac 1⁰ quidem memoranda sunt illa quæ pag. 73, habentur de Dei existentia — Deum existere demonstrari posse negamus, sed id certo certius probari etiam atque etiam affirmamus — Omnis certe ambiguitas ex hoc loco tolleretur si post vocem *Demonstrari* adderetur *a priori,* quod conveniret cum iis quæ tradit auctor in Logica *p. 114 edit. tertia de demonstrationis divisione,* ubi ostendit contra Kantianos demonstrationem a posteriori, jure ac merito veram demonstrationem vocari — Auctor etiam ibid. p. 105 hæc habet — Demonstrare, si stricte intelligitur, idem est ac probare judicium certo esse sicut effertur. — Nemo autem negabit probationes existentiæ Dei eam vim habere, ut respondeant notioni strictæ demonstrationis quæ hic a cl. auctore traditur.

2⁰ Ubi auctor ad examen vocat diversa argumentorum genera, quæ ad Dei existentiam demonstrandam afferri solent, quædam habet quæ observatione digna videntur: Theod. pag. 86. de argumentis physicis loquens ait: „Et licet tum recta ex rationalis naturæ nostræ impulsu etc. . . . probari possit, eumdem esse potentia et intelligentia vere infinita, illud tamen ex argumentis physicis

solis et stricte spectatis secundum leges logicas effici nequit.“ p. 87. De argumentis quæ moralia dicuntur ita se exprimit. „In his veram Dei infinitatem expresse contentam esse, strictis logicæ legibus nondum plane efficitur.“ Additis porro quibusdam de argumentis ex ente infinito, concludit: „fide naturali et spontanea quadam progressione continuo suppleamus id quod ad accuratam Dei notionem concipiendam, et ad Dei veri existentiam plene probandam illi soli probationi logicæ, si strictissime acciperetur, deesse videretur.“ Tandem p. 89 legimus: „probabiles quidem conjecturas facere de prima causa vel de primis causis (nesciremus utique, utrum una aut plures dicendæ essent), deque earum proprietatibus possemus.“ In his omnibus mens doctissimi auctoris paulo clarius explicanda videtur, ne quis inde occasionem sumat vim elevandi argumentorum quæ Dei existentiam demonstrant.

3⁰ „Clarissimus auctor, cap. 7. pag. 3. Theod., profitetur se „magis speciatim ac si fieri possit, paulo apertius declarare velle: ea quæ ad veritatem cognoscendam spectant.“ Quædam tamen ibi leguntur, de quorum intelligentia dubitationes oriri possent: p. 216 hæc habentur: „veritatem internam immediate cognoscere possumus, externam non sine interposita fide.“ Et pag. 219 „necesse est . . . ut institutio aliena nobis manifestas faciat veritates quæ nec mere animi affectiones sunt, nec sub sensus nostros cadunt. Plura alia ejusdem generis ibi obvia sunt, quæ contra mentem auctoris forte in alienos sensus torqueri possent, et ad id adhiberi, ut vis humanæ rationis extenuaretur, et argumenta, quæ pro veritatibus externis demonstrandis adhibentur, ita infirmarentur, ut certitudinem illam minime afferrent, quæ in iis homini omnino necessaria est.“

3) Schreiben der vier Löwener Professoren Beelen, Lefebve, Ubaghs und Laforet an die Indexcongregation vom 1. Februar 1860.

Eminentissime Princeps!

„Quum viris catholicis nihil antiquius esse debeat quam ut ad mentem Sedis Apostolicæ sententias suas exigant, nos infrascripti, in Universitate Catholica Lovaniensi Professores, controversiam, quæ de rationis humanæ vi nativa non sine aliquo animorum æstu in Belgio nostro nunc agitatur, ad arbitrium Sacræ Indicis Congregationis conferendam duximus; et foret nobis hoc sane quamgratissimum, Eminentissime Princeps, si Sacra Congregatio respondere dignaretur ad nonnullas quæ ad præsentem controversiam pertinent quæstiones. Quas antequam proponamus, pauca præfari nobis liceat.

„Rationalistæ, quod te non latet, Eminentissime Princeps, ut divinam revelationem radicitus evellant, magno conatu studioque id agunt, ut veritatum omnium, præsertim earum ex quibus constat religio naturalis, notitiam manare ostendant, veluti e suo fonte, ex absoluta et omnino independenti mentis humanæ vi, et, ut ajunt, spontaneitate. Itaque fingunt, primævos homines principio quidem instar muti pecoris sylvestrem egisse vitam, at sensim sensimque, ope solius rationis sua sponte sese evolventis, et sermonem invenisse, et civilem societatem condidisse, denique et cultum quemdam religiosum excogitasse atque instituisse. Hanc porro primam religionem, utpote plane rudem atque imperfectam, non aliud quidem fuisse docent nisi crassam quamdam, ut ajunt, fetichismi formam, quam deinceps tamen homines, sicut litteras, artes, scientias, aut quodvis aliud humanum inventum, cogitando et ratiocinando perfecerint. Hinc comminiscuntur, apud Indos, Aegyptios, Græcos, cæterosque populos antiquos varias apparuisse polytheismi formas, quæ progressu temporis perpetuo perfectiores evaserint, ac totidem veluti gradus extiterint, per quos homo altiorem illam religionis formam, quæ christiana vocatur, tandem fuerit assecutus. Atque ita sacratissimam nostram religionem pro nobiliore quodam humani ingenii fœtu habent, ideoque et humanæ rationis judicio atque dominio eam subjiciunt, eamdemque hujus unius rationis ope continuo quodam ac necessario progressu in dies ulterius perficiendam esse declarant.

„Atque hæc est, Eminentissime Princeps, theoria illa, quæ sub specioso nomine *progressus continui* in variis incredulorum scholis hodiedum docetur; atque inde hæc doctrina, tamquam teterrima quædam pestis, longe lateque serpit atque grassatur.

„In impia autem illa et exitiosa doctrina refellenda plerique ex recentioribus inter catholicos apologetis jam statim illud negant, scilicet rationem humanam pollere absoluta illa ac penitus independenti vi sive spontaneitate, cui rationalistæ religionis originem acceptam referunt; at docent e contra, variisque argumentis ab experientia ductis probant, hominem, ut nunc nascitur, præter internam illam suæ rationis vim nativam, indigere externo aliquo intellectuali auxilio, ut obtineat eum rationis usum, qui illi sufficiat ut ad distinctam Dei notitiam et veritatum moralium cognitionem ope unius suæ rationis pervenire possit.

„Hanc vero de indigentia externi alicujus intellectualis auxilii sententiam, cui quamplurimi ex præstantissimis apologetis catholicis hodiedum subscribunt, ad pravum sensum detorserunt nonnulli Galliæ

scriptores, quos traditionalistas appellant. Docent scilicet traditionalistæ illi, nullam veritatum metaphysicarum et moralium ideam menti humanæ a Deo inditam esse; ac mentem humanam habere videntur pro animi vi sive virtute mere passiva, docentes primam illarum veritatum ideam et cognitionem ex sola institutione externa, veluti ex unico fonte, in mentem influere, hominemque illarum veritatum notitiam eo fere modo acquirere, quo factum aliquod historicum ex aliorum testimonio discere solemus. Ex horum igitur sententia testimonium Dei revelantis, quod ope continuæ traditionis servatum et in omnes populos propagatum sit, pro unico fonte et principio cognitionis veritatum religionis naturalis sit habendum. Et fuere quoque nonnulli qui asserere non dubitarunt, fieri non posse ut homo illis ordinis naturalis veritatibus, quales sunt existentia Dei et animæ humanæ immortalitas, cum certitudine assensum præbeat, nisi prius divinæ revelationi fidem adhibuerit; et sententiam sententiæ suæ oppositam erroris insimularunt rationalistarum et semipelagianorum.

„Hanc vero traditionalistarum doctrinam professores Lovanienses, tum in suis prælectionibus, tum etiam in variis suis scriptis, tamquam falsam perpetuo improbarunt; et ad eam refellendam, inter alia, hæc monere solent:

1° „Videri, secundum illam traditionalistarum doctrinam, omnem veritatum ordinis naturalis cognitionem revocari ad actum fidei, atque ita tolli essentialem illam quæ exstat inter fidem et rationem differentiam. Atqui, *rationis usus* (uti monuit Sacra Indicis Congregatio) *præcedit fidem, et ad eam hominem ope revelationis et gratiæ conducit.*

2° „Videri consequi ex eadem illa doctrina, humanæ menti abnegandam esse vim naturalis luminis, quod ei sufficiat ut ad cognitionem veritatum moralium pervenire possit; ideoque et videri doctrinam hanc propius accedere ad errores Baii, Calvini etc., qui in statu naturæ lapsæ vires rationis, quod ad veritates morales attinet, penitus extinctas esse docuerunt; atqui ex S. Scriptura et communi SS. Patrum et theologorum consensu apertissime constare, hominem rationis usu fruentem naturali suæ rationis lumine, absque ullo revelationis supernaturalis et gratiæ auxilio, posse cognoscere atque etiam demonstrare plures veritates metaphysicas et morales, inter quas existentia Dei et immortalitas animæ sint recensendæ. Sedulo quoque monent hic professores Lovanienses, omnino tenendum esse, ut ne ipsa fides concutiatur, exstare quædam

fidei preambula, eaque *naturaliter* cognosci; atque ibi recitant S. Congregationis Indicis declarationem illam, qua dicitur: ***Ratiocinatio Dei existentiam, animæ spiritualitatem, hominis libertatem; cum certitudine probare potest. Fides posterior est revelatione, proindeque ad probandam Dei existentiam contra atheum, ad probandam animæ spiritualitatem ac libertatem contra naturalismi ac fatalismi sectatorem, allegari convenienter nequit.***

3⁰ „Videri porro consequi ex eadem illa doctrina, dicendum esse, ad cognitionem veritatum ordinis naturalis absolutę necessariam fuisse revelationem supernaturalem; atqui hoc adversari communi theologorum sententiæ, qui ibi non agnoscunt nisi moralem istiusmodi revelationis necessitatem.

„Hæc igitur, inter alia, Eminentissime Princeps, contra eam traditionalistarum doctrinam ore et scripto monemus, atque inde a primo ejus ortu monuimus.

„Quodsi ab una parte humanæ rationis vires tuemur, ab altera tamen parte profitemur, sicut jam supra innuimus, nos in ea esse opinione, ut putemus non esse humanæ menti tribuendam omnimodam illam spontaneitatem sive absolutam independentiam, quam rationalistæ eidem tribuunt; sed de mente humana sic sentimus: Mens humana vi pollet interna sibique propria; per se et continuo actuosa est; attamen, ut homo hac mente præditus perveniat ad expeditum usum rationis, opus habet externo aliquo intellectuali auxilio. Itaque opinamur, principia veritatum rationalium, metaphysicarum ac moralium, a Deo conditore humanæ menti indita esse; at simul arbitramur, hanc esse mentis nostræ legem naturalem sive psychologicam, ut homo *indigeat institutione* aliqua *intellectuali* ad obtinendum eum rationis usum, qui illi sufficiat ut distinctam Dei et veritatum moralium cognitionem sibi comparare possit. Non negamus, humanæ menti absque illa institutione inesse confusum quemdam harum veritatum sensum, et vagam quamdam apprehensionem; sed loquimur hic de vera cognitione, hoc est, de clara et certa illarum veritatum notitia acquirenda. *Institutionem* autem intelligimus externum quodvis intellectuale auxilium, sive de industria, sive non data opera præstitum, idque sive voce, sive scripto, sive gestu, sive alio quovis modo, quem sociale commercium suppeditat. *Indigentiam* porro intelligimus *absolutam;* at non eo sensu, ut putemus, Deum non potuisse aliter condere hominem, sed eo sensu, ut putemus, esse eam indigentiam omnibus hominibus, quales nunc nascuntur, communem. Hanc vero absolutam institu-

tionis indigentiam extare affirmamus, si sermo sit de expedito rationis usu acquirendo; minime vero dicimus, quod e contra falsum putamus, singularum veritatum ordinis naturalis cognitionem ope institutionis esse comparandam: nam ubi homo jam usu suæ rationis reapse fruitur, ipse sua sola ratione quamplurimas veritates detegere atque cognoscere potest. Præterea notamus institutionem illam, quam dicimus ex nostra sententia non esse habendam tamquam *efficientem causam per quam* homo perveniat ad expeditum rationis suæ usum, sed tamquam *meram conditionem sine qua* non possit ad expeditum illum usum pervenire; quemadmodum, verbi gratia, aër, calor, humor requiruntur tamquam *conditio sine qua* non possit manifestari vita, quæ in aliquo grano seminis reapse inest, sed involuta ac latens, Principia legis naturæ *scripta* sunt in corde hominis; verum ea numquam distincte *legere* quis poterit, nisi postquam ope intellectualis illius, quod diximus, auxilii ad expeditum suæ rationis usum pervenerit.

„Sententiam nostram sive doctrinam hactenus expositam, Eminentissime Princeps, probare solemus variis argumentis ab experientia et observatione psychologica petitis, quæ hujus loci non est exponere.

„Patet autem, hac doctrina, rationalismi principium de nativa humanæ rationis independentia et *absoluta*, ut ajunt, *spontaneitate* radicitus convelli; et tamen per eam nullatenus tolli, sed omnino integram et salvam in ea permanere nativam vim omnem humanæ rationis internam.

„Et possumus ex nostra doctrina contra rationalistas sic contendere: Si homo, ut rationalistæ docent, primitus in hac terra in statu ignorantiæ absolutæ constitutus fuisset, numquam sola vi sua ex hoc ignorantiæ statu exire potuisset, nec unquam (posita eadem naturæ conditione, quæ nunc est) sine Dei interventu, quocumque tandem modo iste interventus concipiatur, pervenire potuisset ad eum rationis usum, quo principia aut præcepta religionis naturalis cognovisset.

„Cæterum nostram hac de re sententiam adnumerandam esse arbitramur inter eas quæstiones, quæ a philosophis catholicis libere disputantur. Verumtamen R. D. Lupus, canonicus Leodiensis, in opere quod inscribitur: *Le traditionalisme et le rationalisme examinés au point de vue de la philosophie et de la doctrine catholique*, nostram sententiam sive doctrinam *erroris theologici* insimulare non dubitat, et asseverare eam nexu indivulso cohærere

cum perversis doctrinis Baii et Calvini, atque aperte repugnare doctrinæ catholicæ Sacræ Scripturæ, et communi Patrum et theologorum sententiæ. Quas criminationes in quadam epistola, nuper in Belgio longe lateque propagata, sua auctoritate approbare et firmare visus est R. P. Perrone.

„Norunt tamen illi scriptores sententiam, quæ ab ipsis tam injuriose notatur, a multis auctoribus vere catholicis et doctis non tantum in Belgio, sed etiam in Gallia, in Germania, in Italia propugnari; sciunt eam ut veram haberi ab Episcopis non paucis, et a pluribus theologis et philosophis, Sedi Apostolicæ ac sanis doctrinis addictissimis. Et notum pariter est, eamdem sententiam in multis seminariis aliisque scholis catholicis cum assensu Episcoporum tradi atque doceri.

„Sed jam, post expositam nostram in controversa hac re sententiam, humiliter petimus ut nobis liceat, Eminentissime Princeps, sequentes propositiones S. Indicis Congregationis subjicere judicio:

1⁰ „An licet auctoribus catholicis, in disquisitione mere philosophica de vi nativa rationis humanæ, docere: Deum, si voluisset, potuisse quidem ita condere hominem, ut is, ipsa sola suæ rationis vi et ope veritatum ordinis naturalis menti ejus inscriptarum, nullo præterea indigens quocumque tandem externo intellectuali auxilio, pervenisset ad expeditum usum rationis: — videri tamen potius dicendum, hominem nunc ita nasci, ut ad expeditum illum rationis usum obtinendum præterea indigeat externo aliquo intellectuali auxilio, quod tamen non sit habendum tamquam *efficiens causa per quam* perveniat, sed tamquam mera *conditio sine qua* non possit pervenire ad eum rationis usum, qui illi sufficiat ut distinctam Dei et veritatum moralium cognitionem sibi comparare queat?

2⁰ „An licet auctoribus privatis, privata sua auctoritate, eam sententiam censura notare asserendo, illam cum perversis Baii et Calvini doctrinis cohærere, atque S. Scripturæ, unanimi Patrum et theologorum sententiæ, definitionibus Ecclesiæ, et S. Indicis Congregationis propositionibus repugnare?

3⁰ „Num Calviniana habenda est interpretatio eorum qui docent, verba Apostoli *(Rom. I. 19—20)* accipienda esse de hominibus in vitæ societate inter se conjunctis, plenoque rationis usu fruentibus, ut ex tota contexta oratione confici videtur?

4⁰ „An licet reprehendere ac injuriose notare auctores catholicos qui asserunt, simili sensu, hoc est de hominibus pleno rationis usu fruentibus, intelligendam esse S. Indicis Congregationis propo-

sitionem hanc: *Ratiocinatio Dei existentiam, animæ spiritualitatem, hominis libertatem, cum certitudine probare potest?*

„Reliquum est, Eminentissime Princeps, ut optima quæque Eminentiæ Vestræ apprecantes, scribendi finem faciamus cum humili voto, ut nos tui observantissimos benevolentia complecti digneris.

„Datum Lovanii, kalend. Februarii MDCCCLX.

J. Th. Beelen, S. S. Pii IX. Cubic. ad hon. S. Script. et ling. Orient. prof.
J. B. Lefebve, theol. dogm. prof.
G. C. Ubaghs, philos. prof.
N. J. Laforet, philos. prof.

4) Antwortschreiben des Cardinals d'Andrea:

Præstantissimi et Clarissimi Professores!

„Acceptis litteris vestris, quas ad me dedistis kalendis Februarii hujus anni, commisi doctis et eruditis quibusdam theologis Sacræ hujus Congregationis Consultoribus, ut philosophicam de vi nativa rationis humanæ doctrinam, quam iisdem litteris dilucide exponitis, atque in benemerita Universitate Lovaniensi tradi a Professoribus testamini, diligenter considerarent et expenderent. Qui quidem Theologi una cum R. P. a secretis, re sedulo antea accurateque perpensa, in consultationem acciti concordi nobiscum sententia censuerunt:

1⁰ „Memoratam doctrinam nullatenus adversari quatuor illis propositionibus, quæ ab hac Sacra Congregatione circa nativam rationis humanæ vim non ita pridem prodierunt.

2⁰ „Recte adnumerandam esse inter eas quæstiones, quæ a philosophis catholicis libere in utramque partem disputari possunt; adeoque

3⁰ „Ad eamdem doctrinam quod attinet, standum esse Constitutioni Benedicti XIV. P. M. quæ incipit: *Sollicita et provida §. 23.*

„Hanc sententiam vobis, Egregii Professores, libenter communico, atque vobis ex animo gratulor de sincerissimo vestro erga Apostolicam Sedem, columnam videlicet et firmamentum veritatis, obsequio.

„Romæ, postrid. kalend. martias, anno MDCCCLX."

L. † S. Hieronymus Card. de Andrea, S. Ind. Congreg. Præfectus.

5) Schreiben des Papstes an den belgischen Episcopat v. 19. Dezember 1861.

Pius PP. IX.

„Dilecte Fili Noster, ac Venerabiles Fratres, Salutem et Apostolicam Benedictionem.

„Ad plurimas gravissimasque amaritudines, quibus, vel ab ipso supremi Nostri Pontificatus initio, et hisce asperrimis præsertim temporibus affligimur, accessit etiam dolor excitatus ex molestis quæstionibus istic exortis ob discrepantes opiniones de quibusdam principiis adhibitis in tradenda philosophica ac theologica scientia in Catholica Lovaniensi Universitate. Non levi autem consolatione affecti fuimus noscentes quomodo Vos, Dilecte Fili Noster, ac Venerabiles Fratres, inhærentes consiliis Nostris et hujus Apostolicæ Sedis istic Nuntii, Mechliniæ proximo mense Julio in unum congregati ad alia ejusdem Universitatis tractanda negotia, vestras quoque impendistis curas in aliquo suscipiendo consilio, quo hujusmodi controversiæ plane amoverentur et extinguerentur. Quæ nostra consolatio summopere crevit, ubi intelleximus, has vestras curas locum habuisse in Epistola, quam die 31 ejusdem mensis Julii communi consensu ad Magnificum ejusdem Universitatis Rectorem dedistis. Namque in eadem epistola elucet ac dominatur illud concordiæ prudentiæque studium tantopere necessarium ad pacem tuendam, atque ad removendum quidquid christianæ paci, et publicæ fidelium ædificationi obesse possit. Atque majore etiam lætitia perfusi fuimus, vix dum cognovimus, ipsius Lovaniensis Universitatis Professores, obsequenter excipientes consilia et regulas a Vobis per eamdem epistolam expressas, declarasse unanimiter se eisdem consiliis et regulis plene adhærescere sine ulla exceptione. Verum dum vehementer lætabamur, hoc modo controversiam finem habuisse, summo certe animi Nostri mœrore novimus, per articulos publicis ephemeridibus insertos, aliaque scripta recens vulgata operam datam esse, ut controversia ipsa revivisceret, et in hunc finem invocatas fuisse decisiones a Nostris Congregationibus editas, et a Nobis probatas, quæ minime existunt. Atque id evenit propterea quod nonnulli cuidam Documento illud pondus attribuere voluerunt, quo documentum idem plane caret, cum illius contextus et verba omnem de Congregationis decisione ideam evidenter excludant, nec ullum indicium præbeant, Pontificiam Nostram interpositam fuisse auctoritatem, quæ reapse interposita non fuit. Itaque optime præ oculis habentibus innumeras maximasque utilitates quæ ex mutua animorum concordia

derivant, sine qua religio et scientia prosperos exitus consequi nunquam possunt, Nobis summopere cordi est, Dilecte Fili Noster, ac Venerabiles Fratres, omnem occasionem omnino de medio tollere et eliminare, quæ concordiam ipsam quovis modo vel leviter turbet et imminuat. Quocirca nullam prorsus proferentes sententiam de doctrinarum merito, quæ præsentem excitarunt controversiam, et quarum definitivum examen et judicium ad hanc Apostolicam Sedem unice pertinet, volumus atque mandamus, ut earumdem doctrinarum tum fautores tum oppugnatores, donec definitivum de ipsis doctrinis judicium hæc Sancta Sedes proferre existimaverit, se omnino abstineant sive docendo, sive cujusque generis scriptis vel in lucem typis edendis, vel alia quavis ratione vulgandis, distribuendisque, tam cum auctoris nomine, quam sine nomine auctoris, ac sive factis, sive consiliis aliquam ex prædictis philosophicis ac theologicis doctrinis exhibere ac tueri veluti unicam, veram, et solam admittendam, ac veluti catholicæ Universitati propriam. Insuper præcipimus, ut sub quovis prætextu se abstineant novas de hac re iterum excitare quæstiones, quæ christianæ charitati et animarum saluti vel maxime adversantur. Vestrum autem erit, Dilecte Fili, ac Venerabiles Fratres, istis fidelibus curæ vestræ commissis hanc Nostram Pontificiam ordinationem voluntatemque significare, quæ, uti confidimus, ad exoptatam animorum tranquillitatem et concordiam servandam ac fovendam, Deo bene juvante, maxime conducet. Certi vero sumus, Vos pro eximia vestra pastorali sollicitudine omnes curas cogitationesque ad eumdem assequendum finem esse collaturos, ac summa vigilantia, ubi opus fuerit, opportuna consilia communi vestrum omnium consensu provide sapienterque esse suscepturos quoad docendi rationem in Lovaniensi Universitate, et unumquemque vestrum idem omni studio in propria Diœcesi esse curaturum. In eam profecto spem erigimur, fore ut Belgii clerus ob egregiam illam, qua semper eminuit erga Nos et hanc Sanctam Sedem, observantiam et venerationem omni docilitate et obsequio hanc Nostram ordinationem sit excepturus, quam propter gravissimas causas, et peculiari rerum ac temporum adjuncta dandam esse censuimus ad majorem sanctissimæ Nostræ religionis utilitatem in isto regno procurandam. Denique hac etiam occasione libentissime utimur, ut iterum testemur et confirmemus præcipuam Nostram erga Vos benevolentiam. Cujus quoque certissimum pignus esse volumus Apostolicam Benedictionem, quam ex intimo corde profectam, et cum omnis veræ felicitatis voto conjunctam Vobis ipsis, Dilecte

Fili, ac Venerabiles Fratres, cunctisque clericis laicisque fidelibus cujusque vestrum vigilantiæ concreditis peramanter impertimus."

Datum Romæ apud S. Petrum die 19. Decembris anno 1861, Pontificatus Nostri anno decimo sexto.

Pius PP. IX.

6) Schreiben des Card. Patrizi vom 11. October 1864, Namens der beiden Congregationen der hl. Inquisition und des Index.

Illustris ac Reverendissime Domine uti Frater!

„Quum non levis momenti sit pluribus abhinc annis istis in regionibus agitata quæstio circa doctrinam a nonnullis Universitatis Lovaniensis doctoribus traditam de vi nativa humanæ rationis, Sanctissimus D. N. qui in Apostolicæ Sedis fastigio positus advigilare pro suo munere debet, ne qua minus recta doctrina diffundatur, quæstionem illam examinandam commisit duobus S. R. E. Cardinalium Conciliis tum S. Officii tum Indicis. Jam vero cum esset hujusmodi examen instituendum, præ oculis habitæ sunt resolutiones, quas sacrum idem Concilium Indicis edidit jam inde ab annis 1843 et 1844, posteaquam ad illius judicium delata sunt opera Gerardi Casimiri Ubaghs in Lov. Univ. doctoris decurialis, inprimisque tractatus Logicæ ac Theodiceæ. Etenim sacer ille Consessus matura adhibita deliberatione duobus in conventibus habitis die 23 mensis Junii an. 1843 ac die 8 Aug. 1844 emendandas judicavit expositas tam in Logica quam in Theodicea doctrinas de humanarum cognitionum origine, sive ordinem metaphysicum spectent sive moralem, et illarum præsertim quæ Dei existentiam respiciant. Id sane constat ex duobus notationum foliis, quæ ex ejusdem sacri Consessus sententia Gregorii XVI. Summi Pontificis auctoritate confirmata ad Eminentissimum Card. Archiepisc. Mechliniensem per Nuntiaturam Apost. transmissa fuerunt, monendi causa auctorem operis — *ut nova aliqua editione librum suum emendandum curet, atque interim in scholasticis suis lectionibus ab iis sententiis docendis abstinere velit.* — Quæ duo notationum folia, modo res spectetur, simillima omnino sunt; si namque in folio posteriori aliqua facta est specie tenus immutatio, id ex eo repetendum est, quod auctor accepto priori folio libellum die 8 Dec. an. 1843 Eminentissimo Archiepiscopo tradidit, quo libello doctrinæ suæ rationem explicare atque ab omni erroris suspicione purgare nitebatur. Quem sane libellum licet idem Eminentissimorum Patrum Concilium accurate perpendisset, minime tamen a sententia discessit, atque adeo

tractatus illos ac nominatim tractatum de Theodicea, qui typis impressi in omnium versabantur manibus, atque in universitate aliisque scholis publice explicabantur, corrigendos judicavit. Fatendum quidem est, post annum 1844 nonnullos intervenisse actus, quibus prædicto Lov. Doctori laus tribuebatur, perinde ac si in posterioribus sui operis editionibus sacri Consessus voto ac sententiæ paruisset; sed tamen uti certum ratumque est, bina illa notationum folia post sacri ejusdem Concilii sententiam Summi Pontificis auctoritate comprobatam, fuisse conscripta, ita pariter certum est, posteriores illos actus haudquaquam S. Consessus, multoque minus Summi Pontificis continere sententiam, quod quidem actus illos legentibus videre licet. Quæ quum ita sint, necessarium investigare ac perpendere visum est, utrum memoratus Lovaniensis doctor in editionibus logicæ ac Theodiceæ, quas post diem 8 mensis Augusti an. 1844 confecit, accurate sit exsequutus quod a S. Concilio libris notandis inculcatum ei fuit in memoratis notationum foliis per Cardinal. Archiepiscopum eidem auctori transmissis. Hujusmodi porro instituto examine rebusque diu multumque ponderatis, memorati Cardinales tum qui S. Inquisitioni, tum qui libris notandis præpositi sunt, conventu habito die 21 Septemb. proximi præteriti, judicarunt, *recentes eorumdem tractatuum editiones minime fuisse emendatas juxta prædicti Sacri Consessus notationes, in iisque adhuc reperiri ea doctrinæ principia, quæ uti præscriptum fuerat, corrigere opportebat.*

„Quod quidem auctor ipse recenti in epistola ad Eminentissimum Card. Ludovicum Altieri Præf. S. Concilii libris notandis missa aperte fatetur. Scribit enim quatuor adhuc se publicasse Theodiceæ editiones, primam nimirum an. 1841 quæ primitus subjecta est S. Sedis judicio, alteram an. 1845 typis impressam haud ita multo post notationes a S. Card. Consessu propositas. Utraque vero editio, quemadmodum suis ipse verbis fatetur auctor — *Similes prorsus sunt, idem capitum, paragraphorum et paginarum numerus, eædem locutiones; hoc solum differunt, quod secunda editio aliquot diversi generis notas et paucas phrases incidentes continet, quæ simul paginas forte duodecim implere possint. Editiones vero* ut ipse prosequitur, *tertio an. 1852, et quarta an. 1863 etiam inter se similes sunt et a præcedentibus, si formam exteriorem, non doctrinam spectes, multum differunt.* — Ad Logicam porro quod spectat, cum illius tractatum iterum typis mandavit, post acceptas S. Consessus notationes, hæc in præfatione sig-

nificavit. — *Quantumcumque scripta immutaverim, numquam minime recedendum esse duxi a principiis, quæ in primis editionibus assumpseram, quæ tamen repudiare vel mutare me non puderet, si illa falsa vel minus recta esse quisque ostendisset.* — Hinc pariter memorati Cardinales judicarunt, exsequendum ab auctore esse, quod minime adhuc præstitit, nimirum emendandam illi esse expositam doctrinam in cunctis iis locis seu capitibus, quæ S. Consessus lib. notandorum Judex minus probavit, juxta notationes in supradictis duobus foliis comprehensas et *peculiariter in primo, utpote quod rem apertius ac distinctius explicat.* Ex quo tamen haudquaquam intelligendum est probari doctrinas reliquas, quæ in recentioribus operum prædicti auctoris editionibus continentur. Hanc porro Eminentissimorum Patrum sententiam Sanctissimus D. N. Pius IX. auctoritate sua ratam habuit et confirmavit.

„Quæ cum ita se habeant, dum Eminentissimus Card. Mechliniensis juxta demandatas ei partes memoratum doctorem Gerardum Casimirum Ubaghs admonebit officii sui eique vehementius inculcabit, ut doctrinam suam ad exhibitas S. Consessus notationes omnino componat, erit vigilantiæ tuique studii pastoralis una cum Archiepiscopo aliisque suffraganeis Episcopis omnem dare operam ut hujusmodi Eminentissimorum Patrum sententia executioni nulla interjecta mora mandetur, *neque in ista Lovan. Universitate,* quæ ab Archiep. Mechlin. et Suffrag. Antistitum auctoritate pendet, *neque in seminariorum* Scholis aliisque Lyceis illæ amplius explicentur doctrinæ, quæ uti primum ad Apost. Sedis judicium delatæ fuerunt, visæ sunt a scholis catholicis amandandæ.

„Hæc significanda mihi erant Eminentissimorum Patrum nomine amplitudini Tuæ cui fausta omnia ac felicia precor a Domino.“

Amplitudini Tuæ

Romæ die 11 Octob. 1864.

Addictissimus uti Frater

C. Card. Patrizi.

7) Neue Bemerkungen der Indexcongregation vom 2. März 1866 zu der neuen, 1865 erschienenen Ausgabe der Logik und Theodicee des Prof. Ubaghs.

„De libris philosophicis G. C. Ubaghs in Lovaniensi Universitate doctoris decurialis, et præcipue de novissima tractatuum *Logicæ* et *Theodiceæ* editione anno 1865 ab ipso confecta, nondum tamen evulgata, Eminentissimi Patres Cardinales tum S. Inquisitioni,

tum libris notandis præpositi, conventu simul habito die 21 februarii proxime elapsi quam accuratissime examen instituerunt. In primisque quod ad doctrinas attinet a S. Congregatione Indicis jam inde ab annis 1843 et 1844 notatas, non potuerunt quin ægro quidem animo deprehenderent, cl. auctorem in novissima prædictorum tractatuum editione exterioris formæ asperitatem utique attenuasse, verba quandoque molliisse, eadem tamen quoad substantiam nunc docere principia, quæ in præcedentibus editionibus reperiebantur: proindeque judicarunt, hanc novissimam editionem haud fuisse emendatam juxta notationes annis 1843 et 1844 auctori transmissas, et duo a S. Congregationibus S. Officii et Indicis anno 1864 eidem inculcatas.

„Præterea, quod jam prout ex litteris meis ad singulos in Belgio Episcopos die 11 Octobris anni 1864 datis sibi faciendum reservaverant memorati Cardinales, alias doctrinas examinandas susceperunt, quæ in recentioribus operum ejusdem auctoris editionibus continentur. Et vero perspicere debuerunt, tradi in illis libris doctrinas plane similes aliquot ex septem propositionibus, quas in adjecto folio Eminentia Tua enunciatas reperiet, quasque Suprema S. Officii Congregatio die 18 Septembris anni 1861 haud tuto tradi posse judicavit; et alias quoque in iisdem libris opiniones referri, quæ caute minus quam fas esset, exponuntur. Ita declaranda potissimum omnino essent et emendanda, quæ in *Anthropologia* anno 1848 Lovanii edita pag. 221, n. 428 leguntur de opinione, quam *Traducianismum* vocant, et quæ ibidem pag. 457 et 458 n. 514 occurrunt de vitæ principio in homine. Quare Eminentissimi Cardinales in hanc devenere sententiam: — In libris philosophicis a G. C. Ubaghs hactenus in lucem editis, et præsertim *Logica* et *Theodicea* inveniri doctrinas seu opiniones, quæ absque periculo tradi non possunt. — Quam sententiam Serenissimus D. N. Pius Papa IX. ratam habuit et suprema sua auctoritate confirmavit.

„Ex quibus Eminentia tua facile intelliget hujusmodi pericula a juvenum mentibus opportuno præsidio esse propulsanda: hinc necessarium omnino erit, ut nedum illi libri iisque similes ab Universitate catholica Lovaniensi et a Scholis omnibus arceantur, verum etiam ea adhibeantur opera communi Episcoporum consensu et auctoritate probata, quibus juvenilis ætas irreprehensibili et sana doctrina in celebri illa Universitate imbuatur.

„Non dubitatur, quin professor G. C. Ubaghs ea, qua præstat virtute, aliique Lovanienses professores eisdem opinionibus adhærentes, huic judicio pareant; neque est cur Eminentiæ tuæ majorem in

modum commendetur, ut collatis consiliis cum Episcopis suffraganeis tuis, omnem operam ponas, ut hæc, quæ Summi Pontificis nomine præcipiuntur, continuo executioni tradantur, et de omnium executione Apostolica Sedes fiat instructa.“

Romæ 2 Martii 1866.

8) Neues Antwortschreiben der Indexcongregation vom 3. Juni 1866 an den Cardinal von Mecheln. Es wurde dieses Schreiben veranlaßt durch einige Zweifel, ob in den vorhergegangenen Erklärungen, und namentlich in der vom 2. März 1866, die Ansichten jener vier Professoren verurtheilt seien, welche im Briefe an den Cardinal d' Andrea niedergelegt sind.

Eminentissime et Reverendissime Domine Observandissime!

„Accepi binas litteras ab Eminentia Tua proxime ad me datas, quibus adjunctæ erant epistolæ ad Professores Universitatis Lovaniensis ab Episcopis istius ecclesiasticæ provinciæ in unum collectis missæ, et responsiones datæ tum a Rectore illius Universitatis Magnifico, tum a viro cl. G. C. Ubaghs. Istarum epistolarum omnium notitiam habuerunt Eminentissimi Patres una mecum Inquisitores generales: quibus opportunum, imo necessarium visum est, ut nedum hæc documenta, verum etiam alia, quæ, sicut ad me scribis, in manu Tua sunt, cœtui Episcoporum subjiciantur: tum vel magis quod memoratæ Universitatis professores aliqui et ii præsertim, qui notatis opinionibus adhæserunt, postremam S. Sedis resolutionem non ita interpretantur et explicant, uti par esset, et uti menti utriusque S. Congregationis S. Officii et Indicis apprime responderet. Fac igitur, quæso, ut Episcopi suffraganei Tui quam primum apud Te conveniant, hac de re agant et efficiant, ut professores, notatis opinionibus jam adhærentes, resolutioni S. Sedis plene, perfecte absoluteque se submittant. Non dubitat S. Congregatio, quin hoc negotium in omni patientia ad exitum deducere velis, et omnia referre, quæ collatis consiliis cum Episcopis suffraganeis Tuis statuta fuerint et exsecutioni tradita. Interim Eminentiæ Tuæ manus humillime deosculor.“

Eminentiæ Tuæ
Humill. devotissimus Servus verus

Romæ die 3 Junii 1866. C. Card. Patrizi.

9) Schreiben und Anfrage der Professoren Beelen und Lefebve vom 1. August 1866, an den Episcopat Belgiens:

Eminentissime Princeps, Præsules Illustrissimi, Reverendissimi!

„In consessu Episcoporum Belgii hesterno die habito, placuit Vobis communicare nobiscum epistolam, quam die 3 Junii ad Eminentissimum Cardinalem Archiepiscopum Mechliniensem dederat Eminentissimus Cardinalis Patrizi. Ibi aliquot e venerabili vestro cœtu Episcopi nobis manifestarunt, se quidem in ea versari sententia, ut putent, ex illa epistola, attentis decretis S. Sedis circa scripta D. Ubaghs, constare nostram de evolutione humanæ rationis opinionem a S. Sede doctrinaliter fuisse damnatam. Ipsi nos tum hac de re a Venerabili vestro cœtu interrogati, respondimus: Velle nos lubentissime nos abstinere ab illa opinione sive ore sive scripto docenda; attamen non esse nobis hactenus plenissime persuasum prædictam opinionem fuisse a S. Sede doctrinaliter damnatam, quum hæc damnatio nobis videretur confici non posse neque ex decretis S. Sedis, neque ex rationibus, quas hanc in rem nonnulli e venerabili Vestro cœtu attulerunt.

„Grato animo hic recordamur quod, postquam nos dicentes benigne audissetis, uno ore de nobis testati estis omnes Eminentissime Princeps, Præsules Illustrissimi, Reverendissimi, certo vos scire nos ita esse animo comparatos, ut plene, perfecte absoluteque stare velimus omni S. Sedis decreto eidemque, statim ac nobis innotuerit, nos submittere.

„Itaque Venerabili Vestro cœtui placuit petere a nobis, ut opinionem nostram distincte exponeremus, a Vobis deinde judicio S. Sedis subjiciendam. Cui petitioni lubenti animo satisfacientes hæc declaramus.

„Primo. Plenissime nobis esse persuasum, hominem post lapsum Adami posse per se, hoc est solis suæ naturæ viribus ipsi insitis, absque ulla revelationis supernaturalis et gratiæ subsidio, cognoscere atque demonstrare existentiam Dei et alias quasdam veritates metaphysicas externas. Sentimus, veritates illas externas ex principiis rationis et contemplatione rerum creatarum certissima deductione demonstrari posse. Videmur autem nobis per hanc declarationem rejicere omnia illa, quæ in utroque decreto 23 Junii 1843 et 8 Augusti 1844 S. Congregationis Indicis a S. Sede in scriptis de Ubaghs fuere notata, una cum falso principio, cui hæc innituntur.

„Secundo. Plenissime nobis esse persuasum, hominem, cujus quidem ratio sit sufficienter evoluta, posse ad earum veritatum, quas diximus, iis mediis, quæ diximus, cognitionem pervenire, etiamsi nulla earum veritatum illi ope cujusvis institutionis tradita fuerit.

Consequitur ex hac declaratione nos pariter sentire, esse ad cognoscenda ea, quæ de Deo naturaliter sciri possunt, revelationem necessariam non absolute et physice, sed moraliter tantum.

„Tertio. Declaramus nos subscribere sequentibus R. P. Perronii verbis, quæ professoribus philosophiæ commendavit Concilium provinciæ Rhemensis in civitate Ambianensi anno 1853 habitum et a Sede Apostolica approbatum. *Cum loquimur de facultate, qua pollet humana ratio, Deum cognoscendi ejusque existentiam demonstrandi, eam significamus satis exercitam atque evolutam, quod fit ope societatis atque adminiculorum, quæ in societate reperiuntur, quæque certe sibi comparare haud potest, qui extra cæterorum consortium inutritur et adolescit.*

„Quarto. De protoparente nostro Adamo, quum non fuerit creatus in statu infantiæ, sed hominis quoad corpus et quoad animam perfecti, declaramus sentire nos, eum potuisse sine ulla institutione externa et sine ulla revelatione ad eum rationis usum pervenire, quo distinctam acquisivisset notionem existentiæ Dei et aliarum veritatum ordinis naturalis.

„Pergratum nobis erit a Sede Apostolica edoceri, utrum ea, quæ hic a nobis sunt exposita, ab ipsa theologice fuerint damnata, ideoque a quovis catholico prorsus sint rejicienda."

J. Th. Beelen, SS. Pii IX. Cubicul. ad hon.
S. Script. et ling. Or. prof.
J. B. Lefebve, theol. dogm. prof.

Leodii 1 Augusti 1866.

10) Schreiben des belgischen Episcopats an den Papst, worin die Zweifel der genannten Professoren vorgetragen werden.

Beatissime Pater!

Summa intellectus et cordis submissione accepimus litteras et mandata Beatitudinis Vestræ circa difficultates doctrinæ in Universitate catholica Lovaniensi, maximasque agimus gratias Sanctitati Vestræ, quod definitivum illud judicium edere dignata sit.

Quum ad nos pervenissent dictæ nomine Eminentissimi D. Cardinalis Patrizi signatæ die 2 Martii currentis anni, mox convenimus Mechliniam, ut collatis consiliis præceptorum Sedis Apostolicæ urgeremus executionem. Die 21 ejusdem mensis Martii litteras dedimus ad Rectorem Magnificum istius Universitatis et alteras ad viros ecclesiasticos in illa professores, hisce additas, quibus rescriptum Sedis Apostolicæ cum illis communicavimus, obedientiam promptam

commendantes. Imo documentum filialis obedientiæ, ad pedes Sanctitatis Vestræ deponendum, petivimus a Professoribus illis, qui notatis doctrinis adhæserunt. Libenti animo hoc documentum nobis tradiderunt et illi et alii quoque ecclesiastici professores. Cl. G. Ubaghs, nobis hortantibus, statim cathedræ suæ renuntiavit, et jam otio usus operibus suis corrigendis dat operam.

Postea singuli in diœcesi sua professoribus seminarii decisiones S. Sedis tradidimus, eos hortantes ad sanctam submissionem. Non mediocri sane gaudio testamur, omnes seminariorum professores summa veneratione verissimoque mentis et cordis assensu desideriis nostris satisfecisse.

Sed quum ita exultaremus in Domino, tristis ad nos pervenit rumor de interpretatione nova decisionis apostolicæ. Disciplinalis est, ajebant, non doctrinalis; docere non possumus ea, quæ sunt reprobata, sed corde servare licet ea, quæ publice docebamus; alii dicebant: singulares cl. viri Ubaghs opiniones de vi nativa mentis humanæ improbatæ sunt, sed minime attinguntur ea, quæ professores Lovanienses quatuor exponebant in suis litteris die 1 Febrarii 1860.

Qui rumor dum spargeretur, cl. doctor Lefebve, unus e quatuor illis professoribus, ad Reverendissimum Episcopum Namurcensem scripsit, suam esse hanc interpretationem. Rector autem Universitatis, cl. Laforet, repetitis litteris ad eumdem Episcopum datis, dixit hanc explicationem, cui adhærebat cl. Beelen, non esse suam, sed a se ut probabilem et licitam haberi. Reverendissimus Episcopus Namurcensis et alii duo Episcopi epistolam D. Lefebve miserunt ad S. Sedem.

Talis erat rerum status, dum Leodium, ad hanc aliasque res tractandas convenimus die 30 Julii currentis anni.

In prima congregatione die illa 30 Julii, Eminentissimus Cardinalis Archiepiscopus litteras Eminentissimi Cardinalis Patrizi diei 3 Junii prælegit, quibus declaratum vidimus, necesse esse, nos convenire de hac re agere et efficere, ut professores notatis opinionibus jam adhærentes resolutioni Sanctæ Sedis plene, perfecte absoluteque se submittant.

Mox advocavimus in cœtum nostrum duos professores supracitatos, qui mentem suam aperirent. Die sequenti adfuerunt, et ad longum sensa sua exposuerunt, præsertim dicentes, se toto corde amplecti omnes S. Sedis decisiones, sed ex litteris an. 1864, et 3 Junii ejusdem anni sibi non liquere expositionem doctrinalem a quatuor professoribus factam anno 1860 attingi. Nos autem judi-

camus in hoc solo puncto totam hodiedum quæstionem versari. Ipsi vero, nobis petentibus, sequenti die adjectum documentum exhibuerunt.

Igitur ad pedes Sanctitatis Vestræ provoluti supplicamus, ut in hisce rerum adjunctis dignetur Sanctitas Vestra declarare, an dicta Expositio an. 1860 reipsa sit reprobata nec ne in declarationibus supradictis.

Benedictionem Apostolicam Nobis et fidelibus curæ nostræ commissis enixe efflagitamus.

Sanctitatis Vestræ
humillimi, obedientissimi et devotissimi famuli.
† Engelbertus Card. Arch. Mechl.
† Gaspar Jos. Ep. Tornacen.
† Theodorus Episc. Leodien
† J. J. Episc. Brugen.
† Henr. Episc. Gandaven.
† Vict. Aug. Ep. Namurcen.

Leodii 1 Augusti 1866.

11) Antwort des Cardinals Patrizi im Auftrage des Papstes an den Cardinal von Mecheln.

Eminentissime ac Reverendissime Domine Observandissime!

In litteris ab Eminentia tua tuisque suffraganeis Episcopis die 1 hujus mensis Augusti ad Sanctissimum Dominum nostrum Pium PP. IX. datis judicium petitur ab Apostolica Sede super dubiis quibusdam excitatis a J. Th. Beelen et J. B. Lefebve in catholica Lovaniensi Universitate professoribus circa responsiones Sacrarum Congregationum S. Officii et Indicis tum anno 1864, tum hoc anno 1866 Summi Pontificis auctoritate sancitas. At non ea sunt ista dubia, quæ novam rei jam definitæ interpretationem ac declarationem requirant: iis enim penitus diluendis per ipsas Sacrarum Congregationum responsiones fit abunde satis. Imo non sine admiratione auditum est, hujusmodi dubitationes fuisse propositas. Omnia profecto ad quæstionem Lovanii agitatam spectantia, ideoque etiam doctrinæ expositio a quatuor Lovaniensibus professoribus die 1 Februarii anno 1860 subcripta ad examen fuerunt revocata et præ oculis habita, dum per memoratas responsiones quæstio definiretur. Porro viri catholici, multo vero magis ecclesiastici id muneris habent, ut decretis S. Sedis, plene, perfecte absoluteque se subiiciant, e medio sublatis contentionibus, quæ sinceritati assensus officerent.

Hæc sunt, quæ nomine Sanctissimi Patris a me significanda erant Eminentiæ tuæ, ut ea cum Episcopis Suffraganeis communicare velis, et una cum iis prædictos Professores, aliosque idem sentientes moneas in Domino et magis ac magis cohorteris ut sententiæ Apostolicæ Sedis ex animo, sicut eos decet, acquiescant.

Interim Eminentiæ Tuæ manus humillime deosculor

Eminentiæ Tuæ

Humill. devotiss. Servus tuus

C. Card. Patrizi.

Romæ die 30 Augusti 1866.

D. Cardinali Archiepiscopo Mechliniensi.

12) Schreiben des Episcopats an die Universität von Löwen.

Magnifice Domine Rector, Professores clarissimi ecclesiastici almæ Universitatis Catholicæ Lovaniensis!

Mense martio currentis anni ad vos misimus litteras Eminentissimi Card. Patrizi circa difficultates doctrinales Lovanii motas, et petivimus documentum filialis obedientiæ decretis S. Sedis Apostolicæ. Accepimus sinceras declarationes, quas ea de re ad nos misistis, sed mox rumor sparsus est, sensum et vim responsionum Romanarum a quibusdam professoribus non intelligi ut par esset, et reipsa clarissimi Domini Professores Beelen et Lefebve hunc rumorem veritate niti nobis declararunt, suumque votum ulterioris explicationis a S. Sede obtinendæ nobis manifestarunt, dicentes, expositionem doctrinæ suæ factam die Februarii 1860 non esse reprobatam. Nos autem puritatem doctrinæ simul et animorum tranquillitatem cordi habentes denuo ausi fuimus ad Sanctissimum Dominum supplices accedere, humillime rogantes per litteras diei 1 Augusti ut dignaretur dubia exorta novo lumine dissipare. Pater Optimus benigne vota nostra excipiens ad nos mitti mandavit litteras quarum transumptum hic juxta mandatum Apostolicum inserimus.

Porro ex aliis litteris ejusdem Eminentissimi Cardinalis liquet, præfatam expositionem doctrinæ 1 Februarii 1860 comprehendi in resolutione utriusque Congregationis S. Officii et Indicis die 2 Martii hujus anni edita.

Hæ decisiones adeo claræ et luculentæ sunt, ut causa tamquam definitive decisa habenda sit. Scimus autem firmissimam Sanctissimi Domini voluntatem esse, ut erroribus sublatis omnes idem sentiant. Itaque ut in perpetuum omnes dissensiones extinctæ permaneant, et in quæstione diu agitata jamque definita nihil optandum

expectandumque supersit, mittimus formulam litterarum subscribendam ab omnibus, qui vel doctrinas reprobatas tradiderunt, vel iisdem aliquo modo adhæserunt.

Has litteras quamprimum recipere gratissimum erit, ut quantocius in manibus Sanctissimi Domini deponantur, et cordi ejus hisce temporibus tam dire vexato levamen adferant.

Quæcumque bona, quæcumque salutaria vobis a Deo, omnis boni auctore, precamur.

Mechlinæ, 17 Dec. 1866.

13) Formular des Schreibens, in welchem der Rector und die Professoren sich unterwerfen.

Eminentissime Princeps, Illustrissimi ac Reverendissimi Antistites!

Obsequens mandatis Vestris hocce documentum filialis obedientiæ vobis exhibere festino, humillime rogans, ut per manus vestras ad pedes Sanctissimi Domini Pii PP. IX. deponatur.

Decisionibus S. Sedis Apostolicæ diei 2 Martii et 30 Augusti hujus anni plene, perfecte, absoluteque me subjicio, et ex animo acquiesco. Ideòque ex corde reprobo et rejicio quamcumque doctrinam oppositam, nominatim expositionem doctrinæ a quatuor professoribus subscriptam et die 1 Februarii anno 1860 ad Eminentissimum Cardinalem Præfectum S. Congregationis Indicis transmissam, aliaque ad quæstionem Lovanii agitatam spectantia, quæ Sedes Apostolica reprobavit.

Profunda veneratione et omnimoda subjectione permaneo.

Eminentissime Princeps, Illustrissimi ac Reverentissimi Antistites.

Humillimus et obdientissimus famulus.

Lovanii . . . Dec. 1866.

14) Thesen über den Ontologismus und die Schöpfungstheorie, welche die Congregation der Inquisition bezeichnete, als tuto tradi non posse (18. September 1861).

A Sanctæ Romanæ et Universalis Inquisitionis Congregatione postulatum est, *utrum sequentes Propositiones tuto tradi possint:*

I. Immediata Dei Cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit: siquidem est ipsum lumen intellectuale.

II. Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum.

III. Universalia a parte rei considerata a Deo realiter non distinguuntur.

IV. Congenita Dei, tanquam entis simpliciter, notitia omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ita ut per eam omne ens sub quocumque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus.

V. Omnes aliæ ideæ non sunt nisi modificationes ideæ, qua Deus tanquam ens simpliciter intelligitur.

VI. Res creatæ sunt in Deo tanquam pars in toto, non quidem in toto formali, sed in toto infinito simplicissimo, quod suas quasi partes absque ulla sui divisione et diminutione extra se ponit.

VII. Creatio sic explicari potest: Deus ipso actu speciali, quo se intelligit et vult tamquam distinctum a determinata creatura, hominem verbi gratia, creaturam producit.

Feria IV. die 18 Septembris 1861.

„In Congregatione generali habita in conventu S. M. supra Minervam coram Eminentissimis et Reverendissimis DD. S. R. E. Cardinalibus contra hæreticam pravitatem in tota republica Christiana Inquisitoribus generalibus, iidem Eminentissimi et Reverendissimi DD. præhabito voto DD. Consultorum, omnibus et singulis proposito dubio responderunt *Negative*.“

Loco † Signi.

Angelus Argenti S. R. et Un. I. Notarius.

III. Universalia a parte rei considerata a Deo realiter non distinguuntur.

IV. Congenita Dei, tanquam entis simpliciter, notitia omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ita ut per eam omne ens sub quocumque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus.

V. Omnes aliae ideae non sunt nisi modificationes ideae, qua Deus tanquam ens simpliciter intelligitur.

VI. Res creatae sunt in Deo tanquam pars in toto, non quidem in toto formali, sed in toto infinito simplicissimo, quod suas quasi partes absque ulla sui divisione et diminutione extra se ponit.

VII. Creatio sic explicari potest: Deus ipso actu speciali, quo se intelligit et vult tanquam distinctum a determinata creatura, hominem verbi gratia, creaturam producit.

Feria IV, die 18 Septembris 1861.

In Congregatione generali habita in conventu S. M. supra Minervam coram Eminentissimis et Reverendissimis DD. S. R. E. Cardinalibus contra haereticam pravitatem in tota republica Christiana Inquisitoribus generalibus, auditis Eminentissimo et Reverendissimo DD. praelibato voto DD. Consultorum, omnibus et singulis propositis, dubio responderunt: *Negative*.

Loco ✠ Sigil.

Angelus Argenti S. R. et Un. I. Notarius.